

توجیہ الاخبار فی شرح مشکل الآثار

جلد اول

مرتبین

طلبہ شعبہ تخصص فی الحدیث

اضافات و تنقیحات

قاضی محمد حسن ندوی مدھوبنی

(استاذ حدیث و فقہ: دارالعلوم ماٹلی والا)

حسب حکم و ارشاد

(حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد نیکاروی صاحب)

(شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا)

تفصیلات

نام کتاب	:	توجیہ الاخبار فی شرح مشکل الآثار
مرتبین	:	طلبہ شعبہ تخصص فی الحدیث
اضافات و تنقیحات	:	قاضی محمد حسن ندوی مدھوبنی (استاذ حدیث و فقہ: دارالعلوم ماٹلی والا)
حسب حکم و ارشاد	:	مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی مدظلہ (شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم ماٹلی والا)
صفحات	:	۳۹۲
سن طباعت	:	۱۴۴۰ھ مطابق ۲۰۱۹ء
قیمت	:	۲۰۰

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری
دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروج
گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مضامین توجیہ الاخبار فی شرح مشکل الآثار (جلداول)

نمبر	عناوین	صفحہ
۱	مقدمہ: حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹیکاروی صاحب	۲۵
۲	پیش لفظ: قاضی محمد حسن ندوی مدھوبنی	۴۰
۳	امام ابو جعفر الطحاویؒ اور ان کی علمی خدمات پر ایک نظر	۶۰
۴	قیامت کے دن تین لوگوں کو سب سے سخت عذاب ہوگا	۶۴
۵	اشکال - جواب	۶۵
۶	اشکال - جواب	۶۶
۷	اقوال المحدثین	۶۷
۸	تعارض - جمع و تطبیق	۶۸
۹	تعارض - جمع و تطبیق	۶۹
۱۰	رسول اللہ ﷺ کا رات میں بیدار ہونا، سورہ آل عمران کی دس آیات تلاوت کرنا	۷۱
۱۱	اقوال المحدثین	۷۴
۱۲	شام کے وقت ”أعوذ بكلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم یضرک إن شاء اللہ“ پڑھنے کے فوائد و اثرات	۷۵

۷۶	اختلاف فی السند - رائج سند	۱۳
۷۹	اختلاف فی السند کی دوسری شکل - جمع و تطبیق	۱۴
۸۱	تعارض - جمع و تطبیق - جمع و تطبیق کی دوسری صورت	۱۵
۸۲	جانور کی پیٹھ کو منبر بنانے کی ممانعت	۱۶
۸۳	تعارض - جمع و تطبیق	۱۷
۸۴	اقوال المحدثین	۱۸
۸۵	صاحب بذل کا جواب - اشکال - جواب	۱۹
۸۶	اقوال المحدثین	۲۰
۸۸	حضرت ابوذرؓ کو منصب قضا قبول کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت	۲۱
۸۹	تعارض - جمع و تطبیق	۲۲
۹۱	تعارض - جمع و تطبیق	۲۳
۹۲	اقوال المحدثین	۲۴
۹۳	سورہ فتح آیت / ۲۴ کا شان نزول	۲۵
۹۴	تعارض - جمع و تطبیق - وجہ ترجیح	۲۶
۹۶	اقوال المفسرین	۲۷
۹۷	حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نو معجزات کا بیان	۲۸
۹۸	تعارض - جمع و تطبیق	۲۹
۱۰۰	جمع و تطبیق کی دوسری وجہ - تعارض - جمع و تطبیق	۳۰
۱۰۳	سورہ احزاب آیت / ۷۹ کا سبب نزول	۳۱

۱۰۶	جمع و تطبیق - اقوال المفسرین	۳۲
۱۰۸	رسول اللہ ﷺ کا رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول کی نماز جنازہ پڑھانا	۳۳
۱۰۹	تعارض اول - جمع و تطبیق	۲۴
۱۱۰	تعارض ثانی - جمع و تطبیق	۲۵
۱۱۲	اقوال المحدثین	۲۶
۱۱۴	مصلی کے سامنے دوسرے اشخاص کے لیے کب تک وقوف کرنا اولیٰ ہے، چالیس سال، چالیس دن یا چالیس مہینے؟	۲۷
۱۱۵	تعارض - جمع و تطبیق	۲۸
۱۱۹	امیر کار عیا کے عیوب تلاش کرنا اور تجسس کرنا، فتنہ و فساد کا سبب	۲۹
۱۲۰	تعارض - جمع و تطبیق	۳۰
۱۲۲	اقوال المحدثین	۳۱
۱۲۲	دوسرا اشکال - جواب	۳۲
۱۲۳	نعمتوں کی قدر دانی اور شکر گزاری کے لیے کلمہ طیبہ، استغفار اور تسبیح پڑھنا، راستہ سے مضر چیز کو ہٹانا، بھلائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا	۳۳
۱۲۴	سوال - جواب	۳۴
۱۲۵	اقوال المحدثین	۳۵
۱۲۷	مقتول کے اولیاء میں سے کسی عورت کا قاتل کو قصاص سے بری کرنا	۳۶
۱۲۸	تعارض - جمع و تطبیق	۳۷
۱۲۹	اس سلسلہ میں امام طحاوی کے اساتذہ کے نظریے	۳۸

۱۳۰	اقوال المحدثین	۳۹
۱۳۱	حضرت عیسیٰ کا آسمان سے دنیا میں تشریف لانا، ایک عادل، منصف کی طرح حکمرانی کرنا، صلیب کو ٹوڑنا اور مال و دولت کی فراوانی ہونا علامات قیامت میں سے ہیں۔	۴۰
۱۳۲	سوال - جواب	۴۱
۱۳۲	اقوال المحدثین	۴۲
۱۳۴	شیطان انسان سے خون کی طرح قریب ہے	۴۳
۱۳۵	اعتراض - جواب	۴۴
۱۳۶	اقوال المحدثین	۴۵
۱۳۷	تعارض - جمع و تطبیق	۴۶
۱۳۹	جانوروں کے ساتھ اس کے مالک کا سلوک	۴۷
۱۴۰	تعارض - جمع و تطبیق	۴۸
۱۴۱	اقوال المحدثین - تعارض کی دوسری توجیہ	۴۹
۱۴۱	ملا علی قاری کا جواب	۵۰
۱۴۲	مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ دونوں کی تعمیر کے درمیان مدتوں کا فاصلہ	۵۱
۱۴۳	اعتراض - جواب	۵۲
۱۴۴	اقوال المحدثین	۵۳
۱۴۶	علامہ ابن جوزی کا جواب	۵۴
۱۴۷	خلاصہ بحث	۵۵
۱۴۸	معوذتین کے پڑھنے کا فائدہ	۵۶

۱۵۰	تعارض۔ جمع و تطبیق	۵۷
۱۵۱	اقوال المحدثین	۵۸
۱۵۲	امام رازی کا ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۹
۱۵۳	سورہ فصلت آیت ۲۴-۲۵ کی وضاحت اور بندوں کے اعمال اللہ تعالیٰ کے علم سے اوجھل نہیں	۶۰
۱۵۵	اشکال۔ جواب	۶۱
۱۵۶	اشکال۔ جواب	۶۲
۱۵۷	تائید اور نظیر	۶۳
۱۵۹	سورہ زمر آیت: ۳۱ کے نزول کا سبب، قاضی کے لیے رہنما اصول	۶۴
۱۶۰	تعارض۔ جمع و تطبیق	۶۵
۱۶۱	اقوال المفسرین	۶۶
۱۶۳	تبلیغ کے لیے بنی اسرائیل سے روایات بیان کرنا	۶۷
۱۶۴	اشکال۔ جواب	۶۸
۱۶۵	اقوال المحدثین	۶۹
۱۶۸	بیع ثنیا کی ممانعت کا بیان	۷۰
۱۶۹	سوال۔ جواب	۷۱
۱۷۰	اختلاف الائمہ	۷۲
۱۷۲	رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیوں میں سب سے افضل حضرت فاطمہ ہیں یا زینب؟	۷۳

۱۷۳	اشکال - جواب	۷۴
۱۷۴	تعارض - جمع و تطبیق	۷۵
۱۷۵	تعارض - جمع و تطبیق	۷۶
۱۷۸	کھانا کھانے کے آداب	۷۷
۱۷۹	تعارض - جمع و تطبیق	۷۸
۱۷۹	اقوال المحدثین	۷۹
۱۸۱	استئذان کا صحیح طریقہ	۸۰
۱۸۳	اقوال المحدثین	۸۱
۱۸۵	راستوں کے کنارے اور عام جگہوں پر لوگوں کا بیٹھنا	۸۲
۱۸۶	تعارض - جمع و تطبیق	۸۳
۱۸۷	اقوال المحدثین	۸۴
۱۸۹	اسم اعظم اور اس کی تعیین	۸۵
۱۹۰	تعارض اول - جمع و تطبیق	۸۶
۱۹۱	تعارض ثانی - جمع و تطبیق	۸۷
۱۹۲	اقوال المحدثین	۸۸
۱۹۴	صحت کے لیے دعا کرنے کا بیان	۸۹
۱۹۵	تعارض - جمع و تطبیق	۹۰
۱۹۶	سجدہ میں جاتے وقت ہاتھ اور گھٹنہ رکھنے کا مسنون طریقہ	۹۱
۱۹۷	تعارض - جمع و تطبیق	۹۲

۱۹۸	اقوال المحدثین	۹۳
۲۰۰	قیامت کے دن سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے	۹۴
۲۰۱	اعتراض - جواب	۹۵
۲۰۱	نظیر	۹۶
۲۰۲	اقوال المحدثین	۹۷
۲۰۳	لفظ ”زعموا“ کا معنی اور اس کی تحقیق	۹۸
۲۰۵	موت سے پہلے حقوق العباد ادا کرنے کی ہدایت اور ادا نہ کرنے والوں کے لیے افلاس کی وعید	۹۹
۲۰۷	تعارض - جمع و تطبیق	۱۰۰
۲۰۸	نظیر	۱۰۱
۲۰۹	اقوال المحدثین - اعتراض - جواب	۱۰۲
۲۱۱	خودکشی کرنے والے کا انجام	۱۰۳
۲۱۲	تعارض - جمع و تطبیق	۱۰۴
۲۱۳	دوسرا جواب اور وجوہ فرق	۱۰۵
۲۱۴	اشکال - جواب	۱۰۶
۲۱۶	کعب بن اشرف کا قتل اور حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے اصحاب کی شجاعت	۱۰۷
۲۱۷	اشکال - جواب	۱۰۸
۲۲۰	حضرت حکیم بن حزام کی بیعت کا مفہوم	۱۰۹
۲۲۰	بیعت کی تعریف	۱۱۰

۲۲۳	قیامت کے دن مؤذنین کی گردنیں دراز ہوں گی	۱۱۱
۲۲۳	سوال - جواب	۱۱۲
۲۲۵	اقوال المحدثین	۱۱۳
۲۲۷	آخرت میں رسول اللہ ﷺ سے ازواج مطہرات میں سے سب سے پہلے ان کو ملاقات کی سعادت حاصل ہوگی جن کے ہاتھ لمبے ہوں گے	۱۱۴
۲۲۹	اقوال المحدثین	۱۱۵
۲۳۰	نخچر کی افزائش کے لیے گھوڑے سے جفتی کرنے پر گدھے کو آمادہ کرنا	۱۱۶
۲۳۱	تعارض - جمع و تطبیق	۱۱۷
۲۳۲	اقوال المحدثین	۱۱۸
۲۳۴	معاش کی بہتری اور درستی کے لیے کھیتی کے آلات کا اہتمام باعث رفعت ہے یا باعث ذلت؟	۱۱۹
۲۳۵	تعارض - جمع و تطبیق	۱۲۰
۲۳۶	اقوال المحدثین	۱۲۱
۲۳۸	بیویوں کے حقوق کی ادائیگی میں مساوات و برابری کا لحاظ	۱۲۲
۲۳۹	اعتراض - جواب - نظیر	۱۲۳
۲۴۱	اقوال المحدثین	۱۲۴
۲۴۲	اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں کسی کو شریک کرنا اور ”ماشاء اللہ و شاء محمد“ کہنے کا حکم	۱۲۵
۲۴۳	تعارض - جمع و تطبیق - نظیر	۱۲۶

۱۲۷	اقوال المحدثین	۲۴۵
۱۲۸	سورہ نساء آیت ۱ کے لفظ الارحام پر اعراب نصب ہوگا یا جر؟	۲۴۷
۱۲۹	سوال - جواب	۲۴۹
۱۳۰	دیگر مفسرین کے اقوال	۲۴۹
۱۳۱	انسان کے مرنے کے بعد بھی دنیا میں کئے ہوئے اعمال کا صلہ تین صورتوں میں جاری رہتا ہے	۲۵۰
۱۳۲	تعارض - جمع و تطبیق	۲۵۱
۱۳۳	اعتراض - جواب	۲۵۲
۱۳۴	اقوال المحدثین	۲۵۳
۱۳۵	اچھے یا برے حالات کے پیش آنے کے بعد کسی کا ”لو“ (اگر) کا کلام استعمال کرنا	۲۵۴
۱۳۶	تعارض - جمع و تطبیق	۲۵۵
۱۳۷	اقوال المحدثین	۲۵۶
۱۳۸	میت کی نماز جنازہ میں مسلمانوں کی شرکت اس کی بخشش و مغفرت کا زینہ ہے، مگر یہ خاص اور متعدد اشخاص کی شرکت پر مبنی ہے۔	۲۵۷
۱۳۹	تعارض - جمع و تطبیق	۲۵۸
۱۴۰	اشکال - جواب	۲۵۹
۱۴۱	حضرت سعد بن معاذؓ کو ان کی خوبیاں و کمالات کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قبر کی تنگی اور تکلیف سے خلاصی اور نجات کی بشارت ملنا	۲۶۰
۱۴۲	تعارض - جمع و تطبیق	۲۶۰

۲۶۱	اقوال المحدثین	۱۴۳
۲۶۴	قیامت کے دن سورج کا مغرب سے طلوع ہونا	۱۴۴
۲۶۵	تعارض - رفع تعارض	۱۴۵
۲۶۶	تعارض ثانی - رفع تعارض	۱۴۶
۲۶۷	لفظ حمسہ کا استعمال اس میں تضاد - جواب	۱۴۷
۲۶۸	حضرت عبداللہ بن مکتومؓ کی آمد پر حضرت ام سلمیٰؓ اور میمونہؓ کو پردہ کرنے کی ہدایت	۱۴۸
۲۶۹	تعارض - دفع تعارض	۱۴۹
۲۷۰	اقوال المحدثین	۱۵۰
۲۷۱	اشکال - جواب	۱۵۱
۲۷۲	مکاتب غلام کی طرف سے بدل کتابت کی ایک قسط ادا ہونے کے بعد مولیٰ پر اس سے پردہ کرنے کی تاکید	۱۵۲
۲۷۴	صاحب عون المعبود کی توجیہ	۱۵۳
۲۷۶	دنیا سے رفع علم (یعنی علم اٹھالیا جانا) علامات قیامت میں سے ہے	۱۵۴
۲۷۷	اشکال - جواب	۱۵۵
۲۷۸	رفع علم کے سلسلہ میں دکتور محمد ویلائی کا قول	۱۵۶
۲۷۹	تعارض - جمع و تطبیق	۱۵۷
۲۸۰	حضرت عائشہؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر ازواج مطہرات پر فضیلت و ترجیح	۱۵۸
۲۸۱	تضاد	۱۵۹
۲۸۲	جمع و تطبیق - اقوال المحدثین	۱۶۰

۲۸۴	گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت باندھنے کا حکم	۱۶۱
۲۸۵	تضاد- دفع تعارض	۱۶۲
۲۸۷	اقوال المحدثین	۱۶۳
۲۸۹	انسان کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا استفسار کرنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہم ان کے مقابلہ میں شک کے زیادہ حقدار ہیں	۱۶۴
۲۹۰	امام طحاوی کی توجیہ	۱۶۵
۲۹۰	اقوال المحدثین	۱۶۶
۲۹۴	سورہ احقاف آیت: ۱۰ ”وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ“ سے حضرت عبداللہ بن سلامؓ مراد لینا	۱۶۷
۲۹۵	اشکال- جواب- دفع تعارض	۱۶۸
۲۹۷	ابن حجر کی توجیہ	۱۶۹
۲۹۸	قول الجمهور فی المدارک وحقائق التاویل	۱۷۰
۲۹۹	سورہ حجرات ۱-۲ کا شان نزول	۱۷۱
۳۰۰	تعارض- جمع و تطبیق	۱۷۲
۳۰۱	اقوال المفسرین	۱۷۳
۳۰۴	رات میں بیدار ہونا، ذکر اللہ کرنا، وضو کرنا اور نماز ادا کرنا شیطان کی تینوں گریہیں کھل جانے کے لیے ذریعہ ہیں۔	۱۷۴
۳۰۵	اشکال- جواب	۱۷۵
۳۰۶	اقوال المحدثین	۱۷۶

۱۷۷	نجاشی کی موت کے بعد مال موہوب حضرت ام سلمیٰ کو دینے کا وعدہ کرنا؛ لیکن اس میں ان کے ساتھ دیگر ازواج مطہرات کو شریک کرنا اور اس کے اسباب	۳۰۸
۱۷۸	تضاد-جمع و تطبیق	۳۰۹
۱۷۹	دوسرا اشکال-جواب-اس کی نظیر	۳۱۰
۱۸۰	سورہ واقعہ آیت ۱۴ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَبَقِيَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ اور آیت ۳۹ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ کا معنی اور تفسیر	۳۱۳
۱۸۱	سورہ انعام آیت ۵۲ اور سورہ کہف آیت ۲۸ کا شان نزول	۳۱۷
۱۸۲	سوال-جواب	۳۱۹
۱۸۳	شان نزول-دوسری روایت	۳۲۰
۱۸۴	جانور کو منحوس سمجھنے اور مطعون کرنے کی ممانعت	۳۲۲
۱۸۵	تضاد-رفع تعارض	۳۲۳
۱۸۶	امام نووی کی توجیہ	۳۲۴
۱۸۷	امت محمدیہ کی عمر عام طور پر سو سال ہوگی	۳۲۵
۱۸۸	اشکال-جواب	۳۲۶
۱۸۹	اقوال المحدثین-علامہ انور شاہ کشمیری کے رائے	۳۲۷
۱۹۰	موضوع حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کرنے پر جہنم کی وعید	۳۲۸
۱۹۱	تعارض-رفع تعارض-نظار	۳۳۰
۱۹۲	ایک بات کو جھوٹ جانتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے والا کاذبین میں شمار ہوگا	۳۳۲

۳۳۳	نظیر	۱۹۳
۳۳۳	حق کی تعریف	۱۹۴
۳۳۴	انسانوں کی عزت و ناموس کی حفاظت و صیانت اور حقوق و امانت کا لحاظ دراصل شرعی حدود و قصاص کے نفاذ کا اثر ہے۔	۱۹۵
۳۳۶	اشکال - جواب	۱۹۶
۳۳۸	اشکال ثانی - جواب - جمع و تطبیق	۱۹۷
۳۴۱	قضاء کے لیے بنیادی اصول و ضابطہ	۱۹۸
۳۴۲	تعارض - جمع و تطبیق	۱۹۹
۳۴۳	اقوال المحدثین	۲۰۰
۳۴۳	سوال - جواب	۲۰۱
۳۴۵	باہم نفرت و عداوت، بغض و حسد اور بدگمانی و شتمت کی ممانعت	۲۰۲
۳۴۷	حسد کی قسمیں	۲۰۳
۳۴۷	تعارض	۲۰۴
۳۴۸	رفع تعارض - اقوال المحدثین	۲۰۵
۳۵۰	روئے بضہ کا مفہوم	۲۰۶
۳۵۱	تعارض - رفع تعارض	۲۰۷
۳۵۱	اقوال المحدثین	۲۰۸
۳۵۳	قیامت کے دن دنیا کی تمام نعمت کے بارے میں سوال ہوگا	۲۰۹
۳۵۵	تعارض - رفع تعارض	۲۱۰

۳۵۶	قیامت کے دن انسان کا حشر اسی کے ساتھ ہوگا میں جس کے ساتھ دنیا میں (اللہ کے لیے) محبت کرتا تھا	۲۱۱
۳۵۷	اشکال - جواب	۲۱۲
۳۵۹	مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں حد فاصل سحری کھانا ہے	۲۱۳
۳۶۰	اقوال المحدثین	۲۱۴
۳۶۰	روزہ میں تین تبدیلی	۲۱۵
۳۶۳	رویت ہلال کے ثبوت میں اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟	۲۱۶
۳۶۵	جمع و تطبیق	۲۱۷
۳۶۶	اقوال المحدثین	۲۱۸
۳۶۸	زکوٰۃ کے لیے سوال کرنا کب درست ہے اور اس کے لیے کیا معیار ہے؟	۲۱۹
۳۷۰	جمع و تطبیق	۲۲۰
۳۷۲	اشکال - جواب	۲۲۱
۳۷۴	تین حالات میں زکوٰۃ کا سوال درست ہے	۲۲۲
۳۷۶	اشکال - جواب	۲۲۳
۳۷۶	اقوال المحدثین - جمہور کا قول	۲۲۴
۳۷۸	عید کے دو مہینے (رمضان المبارک اور ذی الحجہ) کم نہیں ہوتے	۲۲۵
۳۷۹	سوال - جواب	۲۲۶
۳۸۰	اقوال المحدثین	۲۲۷
۳۸۰	سوال - جواب	۲۲۸

۳۸۱	اقوال المحدثین	۲۲۹
۳۸۲	اسلام قبول کرنے کی وجہ سے پچھلے سب گناہوں کی معافی ہے؛ لیکن اسلام لانے کے بعد ارتداد قبول کر لیا اور اسی حالت میں موت ہوئی تو دونوں زمانے کے اعمال کا مواخذہ ہوگا	۲۳۰
۳۸۳	تعارض۔ رفع تعارض	۲۳۱
۳۸۴	اقوال المحدثین	۲۳۲
۳۸۵	اشکال۔ جواب	۲۳۳
۳۸۶	کسریٰ اور قیصر کی ہلاکت کے بعد کوئی کسریٰ اور کوئی قیصر نہیں	۲۳۴
۳۸۷	تعارض۔ جمع و تطبیق	۲۳۵
۳۸۸	اقوال المحدثین	۲۳۶
۳۸۹	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت	۲۳۷
۳۹۰	تعارض۔ جمع و تطبیق	۲۳۸

فہرست مضامین توجیہ الاخبار فی شرح مشکل الآثار (ابواب کے اعتبار سے)

نمبر شمار	عناوین	صفحہ
-----------	--------	------

کتاب الایمان والعقائد

۱	اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں کسی کو شریک کرنا اور ”ماشاء اللہ و شاء محمد“ کہنا شرک ہے	۲۴۲
۲	گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت باندھنے کا حکم	۲۸۴
۳	اچھے یا برے حالات کے پیش آنے کے وقت مبتلا بہ کا (لو) (اگر) کا لفظ استعمال کرنے کا حکم	۲۵۴
۴	قیامت کے دن سورج کا مغرب سے طلوع ہونا	۲۶۴
۵	قیامت کے دن تین لوگوں کو سب سے سخت عذاب ہوگا	۶۴
۶	حضرت عیسیٰؑ کا آسمان سے دنیا میں تشریف لانا، ایک عادل منصف کی طرح حکمرانی کرنا، صلیب کو توڑنا، اور مال و دولت کی فراوانی ہونا علامات قیامت سے ہے	۱۳۱
۷	قیامت کے دن سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے	۲۰۰
۸	دنیا سے رفع علم (علم کا اٹھالیا جانا) قیامت کی علامت سے ہے	۲۷۶

۲۸۹	حضرت ابراہیم علیہ السلام کا میت کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ سے استفسار کرنا پھر رسول اللہ ﷺ کا تواضعاً یہ جملہ (ہم ان کے مقابلہ میں شک کے زیادہ حقدار ہیں) کہنا	۹
۳۵۳	قیامت کے دن دنیا کی تمام نعمتوں کے بارے میں سوال ہوگا	۱۰
۳۸۲	اسلام قبول کرنے سے پچھلے سب گناہوں کی معافی ہوتی ہے؛ لیکن اس کے بعد ارتداد قبول کر لیا، اور حالت کفر میں موت ہو گئی تو دونوں زمانے کے برے اعمال کا مواخذہ ہوگا	۱۱
۲۱۱	خودکشی کرنے والوں کا انجام	۱۲
۲۵۰	انسان کے مرنے کے بعد بھی تین صورتوں میں اعمال کا صلہ اور ثواب ملتا رہتا ہے	۱۳
۳۲۸	موضوع حدیث اور جھوٹی باتوں کو رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کرنے پر جہنم کی وعید	۱۴
۳۳۲	ایک بات کو جھوٹ جانتے ہوئے رسول اللہ کی طرف منسوب کرنے والا کاذبین میں شمار ہوگا	۱۵
۲۰۵	موت سے پہلے حقوق العباد ادا کرنے کی ہدایت اور ادا نہ کرنے والوں کے افلاس کی وعید	۱۶
۱۶۳	تبلیغ کے لیے بنی اسرائیل سے روایت نقل کرنا	۱۷
۳۵۶	قیامت کے دن انسان کا حشر اس کے ساتھ ہوگا جس کے ساتھ (دنیا میں اللہ کے لیے) محبت کرتا تھا	۱۸

کتاب الصلاة

۲۵۷	نماز جنازہ میں مسلمانوں کی شرکت، میت کی مغفرت و بخشش کا زینہ ہے، مگر یہ ایک خاص تعداد پر مبنی ہے	۱۹
-----	--	----

۱۹۶	سجدہ میں جاتے وقت ہاتھ اور گھٹنہ رکھنے کا مسنون طریقہ	۲۰
۱۱۴	مصلیٰ کے سامنے گزرنے والوں کا کب تک قوف کرنا اولیٰ ہے؟ چالیس سال، چالیس مہینے، یا چالیس دن	۲۱
۳۰۴	رات میں بیدار ہونا ذکر اللہ کرنا، وضو کرنا اور نماز ادا کرنا، شیطان کی تینوں گریہیں کھل جانے کے لیے ذریعہ ہیں	۲۲
۲۲۳	قیامت کے دن مؤذنین کی گردنیں دراز ہوں گی۔	۲۳
۱۰۸	رسول اللہ ﷺ کا رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول کی نماز پڑھانا	۲۴

کتاب الزکاة

۳۶۸	محتاج کے لیے زکوٰۃ کا سوال کرنا کب درست ہے اور اس کے لیے کیا معیار ہے؟	۲۵
۳۷۴	تین حالات میں زکوٰۃ کا سوال درست ہے	۲۶

کتاب الصوم

۳۵۹	مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں حد فاصل سحری کھانا ہے	۲۷
۳۶۳	رؤیت ہلال کے ثبوت میں اختلاف مطمع معتبر ہے یا نہیں؟	۲۸
۳۷۸	عید کے دو مہینے (رمضان المبارک اور ذی الحجہ) کم نہیں ہوتے	۲۹

کتاب المعاشرة

۳۳۴	انسانوں کی عزت و ناموس کی حفاظت و صیانت اور حقوق کا لحاظ شرعی حدود و قصاص کے نفاذ کا اثر ہے	۳۰
۱۲۷	مقتول کی اولیاء میں سے کسی عورت کا قاتل کو قصاص سے بری کرنا	۳۱
۱۳۹	جانوروں کے ساتھ اس کے مالک کا سلوک	۳۲

۷۱	رسول اللہ ﷺ کا رات میں بیدار ہونا اور سورہ آل عمران کی آخری دس آیات کی تلاوت کرنا	۳۳
۱۷۸	کھانا کھانے کے آداب	۳۴
۱۸۱	استنذان کا صحیح طریقہ	۳۵
۳۸۹	رسول اللہ ﷺ کے لیے چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت	۳۶
۲۳۸	بیویوں کے حقوق کی ادائیگی میں مساوات و برابری کا لحاظ	۳۷
۸۲	جانور کی پیٹھ کو منبر بنانے کی ممانعت	۳۸
۱۱۹	امیر و بادشاہ کا رعایا کے عیوب کو تلاش کرنا اور تجسس کرنا فتنہ و فساد کا سبب ہے	۳۹
۲۶۸	حضرت عبداللہ بن مکتوم کی آمد پر حضرت ام سلمیٰ اور میمونہ کو پردہ کرنے کی ہدایت	۴۰
۲۷۲	مکاتب غلام کی طرف سے بدل کتابت کی ایک قسط ادا ہونے کے بعد بھی مولیٰ کو پردہ کا حکم	۴۱
۳۰۸	رسول اللہ ﷺ کا حضرت ام سلمیٰ سے نجاشی کی موت کے بعد مال موہوب دینے کا وعدہ کرنا؛ لیکن اس میں ان کے ساتھ دیگر ازواج مطہرات کو شریک کرنا اور اس کے اسباب	۴۲

کتاب البیوع

۱۶۸	بیع ثنیا کی ممانعت	۴۳
۲۳۴	معاش کی بہتری اور درستی کے لیے آلات زراعت کا استعمال باعث رفعت ہے یا ذلت؟	۴۴

کتاب القضاء

۳۴۱	قضاء کے لیے بنیادی اصول و ضابطہ	۴۵
-----	---------------------------------	----

کتاب الأخلاق

۳۴۵	باہم نفرت و عداوت، بغض و حسد اور بدگمانی و شامت کی ممانعت	۴۶
۳۲۲	جانور کو مخوس سمجھنا اور مطعون کرنا درست نہیں	۴۷
۲۳۹	نچر کی افزائش کے لیے گھوڑے سے جفتی کرنے پر گدھے کو آمادہ کرنا	۴۸
۱۸۵	راستوں کے کنارے اور عام جگہوں پر لوگوں کا بیٹھنا	۴۹
۱۲۳	نعمتوں کی قدر دانی اور شکر گزاری میں کلمہ طیبہ، استغفار اور تسبیح پڑھنا، راستہ سے تکلیف دہ چیزوں کو ہٹانا، بھلائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا	۵۰

کتاب المناقب

۲۸۰	حضرت عائشہ کو رسول اللہ ﷺ کی دیگر ازواج مطہرات پر فضیلت و ترجیح	۵۱
۲۶۰	حضرت سعد بن معاذ کو ان کی خوبیاں و کمالات کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے قبر کی تنگی اور تکلیف سے خلاصی اور نجات کی بشارت ملنا	۵۲
۲۹۴	سورہ احقاف آیت: ۱۰ ”و شهد شاهد من بنی اسرائیل“ سے حضرت عبداللہ بن سلام مراد لینا	۵۳
۲۲۰	حضرت حکیم بن حزام کی بیعت کا مفہوم	۵۴
۲۲۷	آخرت میں ازواج مطہرات میں سے رسول اللہ ﷺ سے سب سے پہلے ان کی ملاقات ہوگی، جن کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے	۵۵
۱۷۲	رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیوں میں سب سے افضل حضرت فاطمہ یازینب؟	۵۶
۸۸	حضرت ابوذر کو منصب قضاء قبول کرنے سے منع کرنا	۵۷
۲۱۶	کعب بن اشرف کا قتل اور حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب کی شجاعت و بہادری	۵۸

کتاب التفسیر

۵۹	سورہ نساء آیت: ۱۱۱ الارحام پر نصب کا اعراب ہوگا یا جر کا؟	۲۴۷
۶۰	سورہ النعام آیت: ۵۲ اور سورہ کہف آیت ۲۸ کا شان نزول	۳۱۷
۶۱	سورہ احزاب آیات: ۷۹ کا سبب نزول	۱۰۳
۶۲	سورہ فتح آیت ۲۴ کا شان نزول	۹۳
۶۳	سورہ حجرات آیت: ۱-۲ کا شان نزول	۲۹۹
۶۴	سورہ فصلت آیت: ۲۲-۲۴ کی وضاحت اور بندوں کے اعمال اللہ تعالیٰ کے علم سے اوچل نہیں۔	۱۵۴
۶۵	سورہ واقعہ آیت ۱۴۰ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ اور آیت ۳۹ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ کا معنی اور تفسیر	۳۱۳
۶۶	سورہ زمر آیت: ۳۱ کے نزول کا سبب	۱۵۹
۶۷	معوذتین کے پڑھنے کے فوائد	۱۴۸
۶۸	اسم اعظم اور اس کی تعیین	۱۸۹

کتاب الادعية

۶۹	صحت کے لیے دعا کرنا	۱۹۴
۷۰	شام کے وقت ”اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم یضرک ان شاء اللہ“ پڑھنے کے فوائد و اثرات	۷۵

کتاب المتفرقات

۷۱	۱- حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ۹ معجزات	۹۷
----	---------------------------------------	----

۱۴۲	۲- مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ دونوں کی تعمیر کے درمیان مدتوں کا فاصلہ	۷۲
۳۲۵	۳- امت محمدیہ کی عمر عام طور پر سو سال ہوگی	۷۳
۳۸۶	۴- کسریٰ اور قیصر کی ہلاکت کے بعد کوئی کسریٰ اور قیصر نہیں	۷۴
۱۳۴	۵- شیطان انسان سے خون کی طرح قریب ہے	۷۵
۲۰۳	۶- لفظ ”زعموا“ کا معنی اور مفہوم	۷۶
۳۵۰	روئے بضعہ کا مفہوم	۷۷



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم
(مہتمم و شیخ الحدیث: دارالعلوم ہاٹلی والا، بھروچ)

تاویل مشکل الحدیث

یہ بڑا نفیس اور مفید علم ہے، اس کو ”تاویل مختلف الحدیث و علم اختلاف الحدیث“ بھی کہتے ہیں، ہر عالم بلکہ ہر مسلم کو اس کے جاننے کی ضرورت ہے، کیونکہ اسی علم کی بدولت حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تعارض و تناقض دور ہوتا اور شرعی احکام کے بارے میں اطمینان قلب نصیب ہوتا ہے، ”مشکل الحدیث“ سے مراد یہ ہے کہ دو حدیثیں بظاہر آپس میں معارض ہوں، محدثین نے اس قسم کی احادیث جمع کر کے ان کے تعارض کو دور کرنے کی کوشش کی ہے، اس نوع کے بارے میں صرف فقہائے محدثین ہی بات کر سکتے ہیں، جو احادیث کے معانی و مطالب کے سمندر میں غوطہ زن ہو چکے ہوں۔

اس فن پر سب سے پہلے امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے گفتگو کی اور ایک کتاب تصنیف کی، جس کا نام ”اختلاف الحدیث“ ہے۔

بعد ازاں امام ابو عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری متوفی ۲۷۶ھ نے اس علم سے

متعلق کتاب تحریر کی، اس کا نام ”تاویل مختلف الحدیث“ ہے، آپ نے اس کتاب میں اہل الحدیث (محدثین) کے دشمنوں کی تردید کی ہے۔

ابن قتیبہ نے علم عربیت میں ماہر ہونے کے اعتبار سے جوابات دیئے ہیں، حدیث شریف کی تصحیح و تضعیف میں ان کو مہارت نہیں تھی، اور چوں کہ ان کے جوابات علم الکلام پر رد کرنے کے اعتبار سے بھی تعلق رکھتے تھے؛ لہذا ان کی کتاب مشکل الحدیث اتنی مفید ثابت نہیں ہوئی، اسی لیے علامہ ابن کثیر نے فرمایا:

ولا بن قتيبة في مشکل الحديث مجلد مفيد، وفيه ما هو غث، وذلك بحسب ما عنده من العلم. (شرح مشکل الآثار: ص: ۱۰)

پھر محمد بن جریر طبری متوفی ۳۲۰ھ و ابویحییٰ الساجی متوفی ۳۷۰ھ نے بھی اس فن میں کتابیں لکھیں، ابو جعفر طحاوی متوفی ۳۲۱ھ نے اس موضوع پر کتاب لکھی اور اس کا نام ”مشکل الآثار“ رکھا، یہ آپ کی بہترین تصنیف ہے۔

امام طحاویؒ نے ہر باب کے ماتحت ایسی دو حدیثیں پیش کی ہیں جن کے ظاہر سے باہمی تعارض معلوم ہوتا ہے، آپ دونوں کی سند، طرق اور روایات، سبب ورود اور وجوہ ترجیح کے ساتھ روایت ذکر کرتے ہیں۔ آپ کو احادیث کی تکثیر نہیں؛ بلکہ جمع و تطبیق مقصود ہوتی ہے؛ لہذا ایک روایت سبب کے ساتھ اور دوسری جس میں سبب ذکر نہ کیا گیا ہو؛ دونوں کو نقل کرتے ہیں یا ایک حدیث مطلق اور دوسری مقید یا ایک عام اور دوسری خاص ہو تو بھی دونوں کو ذکر کرتے ہیں یا تدلیس و اختلاط والی روایت کے ساتھ ارتفاع جہالت و تدلیس والے طرق کو بھی ذکر کرتے ہیں، کبھی قیاس شرعی کی طرف بھی۔ مجبور ہونے کی حالت میں۔ رجوع کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ احادیث کی ایسی شرح بیان کرتے ہیں کہ دونوں کے درمیان کا اختلاف و تعارض دور ہو جائے، البتہ اس ترتیب میں انہوں نے شرح معانی الآثار والا طریقہ نہیں اپنایا

ہے؛ کیوں کہ تعارض و اشکال ایک باب کی دو روایتوں کے درمیان نہیں ہوتا ہے، بلکہ مختلف الابواب روایات میں بظاہر اشکال و تعارض نظر آتا ہے، لہذا دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے تعارض دور کرنا ہوتا ہے۔

مشکل الآثار سے کوئی فقہی ترتیب ملحوظ رکھنا مقصود بھی نہیں تھی، بلکہ اشکالات دور کرنا تھا، اسی لیے معانی الآثار کی طرح مشکل الآثار میں کسی فقہی مسلک کی تائید بھی نہیں کی، بلکہ مشکل الآثار میں ان پر حدیثی رنگ زیادہ چڑھا ہوا ہے۔

چنانچہ شیخ شعیب ارناؤوط امام طحاوی کے طریقہ وجہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولم يقصد من إيراد الأحاديث بطرقها المعتددة، ورواياتها المختلفة التكثير بالرواية، أو التدليل على قوة الحفظ؛ بل كان يهدف من وراء ذلك إلى معنى هام يَخُصُّ موضوعه الذي أقام هذا الكتاب عليه، فإنه قد تَرَدُّ الأحاديثُ في رواية مختصرة، وتُذكر في أخرى بتمامها، وقد يكون الحديثُ ورد على سبب معيَّن يُعِينُ على فهم المراد منه، فيُذكر الحديثُ في إحدى رواياته عَرِيًّا من السَّبَب الذي قيل من أجله، ويحیی ذِكره في رواياتٍ أخرى، أو يكون الحديثُ في رواية مطلقاً أو عاماً، ويَرُدُّ في أخرى مقيداً خاصاً، فيَخُصُّ به العموم الذي جاء في تلك الرواية، أو يكون في سندٍ أحد الطرق مجهول أو مُدَلِّس أو من رُمِيَ بالاختلاط، فيجبيُّ من طرقٍ أخرى ترتفع بها الجهالةُ وشبهةُ التدليس والاختلاط، وقد أتاحت له هذه الطريقةُ التوثيقُ من صحة الحديث، وتحرير ألفاظه. وما به من زيادة أو نقص، وما يستتبع ذلك من فهم معيَّن يُمكنه من التَّهَدِّي إلى المعنى الذي يَنْتَظِمُ به شَمْلُ الأحاديث، وتَسْتَلِفُ معانيها، وينتفي عنها التعارضُ الموهوم. (شرح مشکل الآثار: ۱۱/۱)

ويعتمد الإمام الطحاوي في الترجيح أصلاً قواعد علم الحديث، فتجده يقول:

توجیہ الأخبار فی شرح مشکل الآثار

إِنَّ الْمُتَّصِلَ إِسْنَادَ أَوَّلَى أَنْ يُقْبَلَ مِمَّنْ خَالَفَهُ، وَالرَّوَايَةُ الَّتِي تَتَضَمَّنُ زِيَادَةً صَحِيحَةً
إِلَى إِسْنَادِ الْعَمَلِ بِهَا أَوَّلَى، وَكُلُّ زِيَادَةٍ أَوْ نَقْصٍ تَرُدُّ مِنْ رِوَايَةِ الْحَافِظِ تَوْخَذَ بِمَا فِيهَا فِي
مَوْضِعِ التَّعَارُضِ لِأَنَّهَا أَوَّلَى مِنْ رِوَايَةٍ غَيْرِهِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ فِي الْحِفْظِ.

وهو لا يكاد يُحْلِي بِأَبَارِجِحٍ فِيهِ حَدِيثًا عَلَى آخَرٍ بِأَحَدِ الْوُجُوهِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَغَيْرِهَا
مِنْ شَدِّهِ بِالنَّظَرِ وَتَقْوِيَتِهِ بِالْقِيَاسِ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَضْطَرُّ أحيانًا إِلَى الْاعْتِمَادِ عَلَى الْقِيَاسِ
أَصْلًا فِي التَّرْجِيحِ عِنْدَ مَا تَتَكَافَأُ أَسَانِيدُ الْحَدِيثِ بِحَيْثُ يَتَعَدَّرُ تَرْجِيحُ أَحَدِهَا، أَوْ يَكُونُ
الْخِلَافُ نَاشِئًا مِنْ حَدِيثٍ وَاحِدٍ يَحْتَمِلُ أَكْثَرَ مِنْ تَأْوِيلٍ يَذْهَبُ إِلَى كُلِّ تَأْوِيلٍ مِنْهَا
جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، أَيْ: أَنَّهُ يَعْتَمِدُ فِي التَّرْجِيحِ أَوَّلًا النَّصَّ الْمُوثَّقَ، ثُمَّ يَجِيئُ الْقِيَاسُ وَ
الاجْتِهَادُ عَاضِدًا وَمَقْوِيًّا لَهُ، وَلَا يَعْتَمِدُ الْقِيَاسُ أَصْلًا إِلَّا فِي حَالِ تَعَدُّرِ تَرْجِيحِ أَحَدِ
الْحَدِيثَيْنِ عَلَى الْآخَرِ بِمَقْتَضَى الصَّنَاعَةِ الْحَدِيثِيَّةِ.

وتظهر في هذا الكتاب ثقافة أبي جعفر المتعددة الجوانب، إلا أنه يتبدى فيه
محدثًا أكثر منه فقيهاً، وإن لم يُخْلِهِ مِنْ بَحْوثٍ فقهية يَعْرِضُ لَهَا بِأَسْلُوبِهِ الْمُمْتَزِّ، كَمَا
أَنَّهُ أحيانًا يَسْتَنْبِطُ مِنَ الْحَدِيثِ وَجُوهًا مِنَ الْفَوَائِدِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۳)

ترجیح میں امام طحاوی قواعد علوم حدیث پر مکمل اعتماد کرتے ہوئے حدیث متصل کو
مخالف پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح زیادات پر عمل کرنے کے سلسلے میں بھی محدثین کی وجوہ
ترجیح کو بھی مقدم کرتے ہیں۔

تعارض اور ترجیح کی تعریف:

تعارض کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے:

”تقابل الدلیلین علی سبیل الممانعة“ یا

”اقتضاء کل من الدلیلین عدم مقتضی الآخر“.

اور ترجیح کی تعریف، احناف عام طور پر اس طرح کرتے ہیں:

”اظهار الزیادة لاحدى الممتثلین علی الآخر بما لا یستقل“.

اور شوافع اس طرح کرتے ہیں: ”تقویة أحدى الامارتین علی الاخری“.

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض:

دو دلیلوں کے درمیان، حقیقت اور نفس الامر میں تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس میں مختلف اقوال ہیں؛ لیکن احناف و شوافع اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض جائز نہیں، خواہ یہ دونوں دلیلیں قطعی ہوں یا ظنی، جو کچھ تعارض ہوتا ہے وہ صرف مجتہد کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے، عام فقہاء کا یہی مذہب ہے۔

اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں: ”الأصل أن يعمل بكل حدیث إلا أن یمتنع العمل بالجمیع للتناقض، وانه لیس فی الحقیقة اختلاف؛ ولکن فی نظرنا فقط“.

شاہ صاحب نے یہ بات اگرچہ دو حدیثوں کے بارے میں فرمائی ہے، جن میں سے اخبار آحاد (جن کی کثرت ہے) ظنی ہوتی ہے؛ لیکن جب شاہ صاحب دو ظنی دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض کے قائل نہیں اور رسول اللہ ﷺ کو تناقض سے مبرا مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بدرجہ اولیٰ تناقض سے منزہ ہوگا اور اس کے کلام میں نفس الامر میں تناقض بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا۔

تعارض کا حکم:

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے تو اس وقت تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی جاتی ہے: نسخ، ترجیح اور جمع۔

لیکن اگر ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو تو دونوں دلیلیں ساقط ہو

جاتی ہیں۔

تعارض کے وقت نسخ، ترجیح اور جمع، ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے پر اگرچہ احناف و شوافع کا اتفاق ہے لیکن ان کی ترتیب دونوں کے یہاں مختلف ہے۔ شوافع میں سے استاذ ابوالسخت شیرازی لکھتے ہیں کہ اگر جمع ممکن ہو تو پہلے جمع کیا جائے گا۔ علامہ ابن ہمام اور ملا محب اللہ وہ ترتیب لکھتے ہیں جو پہلے مذکور ہوئی، یعنی پہلے نسخ، پھر ترجیح، پھر جمع۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ: اگر حنفیہ کے طرز استدلال پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ احناف پہلے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً: ایک حکم کو وجوب پر اور دوسرے کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، جیسے عورت کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب تو قرار نہیں دیتے؛ لیکن مستحب قرار دیتے ہیں، کبھی مختلف حدیثوں کا الگ الگ محل متعین کرتے ہیں، جیسے شرم گاہ کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب قرار نہیں دیتے؛ لیکن اگر اس سے شہوت پیدا ہونے لگے اور مذی کا خروج ہو جائے تو وضوء واجب قرار دیتے ہیں، غرض کہ شرم گاہ چھونے سے وضوء واجب ہونے والی حدیث کو اس خاص صورت پر محمول کرتے ہیں، کبھی عمل کی ایسی کیفیت متعین کرتے ہیں کہ مختلف حدیثیں جمع ہو جائیں، جیسے نماز میں ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہو؟ اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کو پکڑا جائے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھا جائے، احناف نے ان دونوں حدیثوں کو جمع کرتے ہوئے کہا کہ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے گٹوں کو پکڑا جائے اور بقیہ تین انگلیاں بچھا دی جائیں، اس طرح احناف کے یہاں کوشش ہوتی ہے کہ اگر کسی حدیث کا منسوخ ہونا صراحت کے ساتھ ثابت نہ ہو تو نصوص کے درمیان تطبیق پیدا کی جائے اور کوشش کی جائے کہ کوئی نص عمل سے خالی نہ رہ جائے۔ (چار فقہی مسالک تعارف اور خصوصیات: ۴۳-۴۴)

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں:

تعارض چوں کہ زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث میں چوں کہ نفس الامر میں کوئی تناقض اور اختلاف نہیں ہوتا، صرف ہماری نظر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لیے اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے، الا یہ کہ ظاہری تناقض کی وجہ سے ہر حدیث پر عمل ممکن نہ ہو۔

ایسی حدیثیں جن میں ظاہری تعارض ہو، درج ذیل تین طرح کی ہو سکتی ہیں:

(۱) دونوں حدیثوں میں فعل رسول ﷺ کا بیان ہو۔

(۲) ایک میں فعل کا بیان ہو، دوسری میں قول کا۔

(۳) دونوں میں قول کا بیان ہو۔

ان احادیث میں تعارض کے وقت کیا طریقے اختیار کئے جائیں گے، شاہ صاحب نے ان میں سے ہر قسم کے ذیل میں انہیں جدا جدا بیان کیا ہے۔ میں طوالت کے خوف سے اور اصل کتاب میں اس کا من جملہ بیان مذکور ہونے کی وجہ سے اسے چھوڑ رہا ہوں۔

دو یا زیادہ افعال نبوی کے درمیان تعارض:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو یا زیادہ افعال کے درمیان تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اقوال حسب ذیل ہیں:

(۱) بقول ابن رشد افعال کا وہی حکم ہے جو اقوال کا ہے۔ یعنی جس طرح اقوال میں

تعارض ہوتا ہے؛ افعال میں بھی ہوتا ہے۔

(۲) قرطبی کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک عمل، دلیل وجوب ہوتا ہے ان کے نزدیک

افعال میں تعارض جائز ہے اور اس صورت میں اگر تاریخ معلوم ہو تو متاخر نسخ ہوگا اور تاریخ معلوم نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، ورنہ ان میں اقوال کی طرح تعارض متحقق ہوگا۔

اور جن لوگوں کے نزدیک فعل، ندب یا اباحت پر دلالت کرتا ہے، ان کے نزدیک افعال میں تعارض نہیں ہوتا۔

(۳) ہر طبقہ کے جمہور اہل اصول کا مسلک یہ ہے کہ آپ کے افعال کے درمیان تعارض جائز نہیں کہ ایک فعل دوسرے کے لیے نسخ یا مخصص ہو؛ کیوں کہ دو مختلف فعلوں کا یا تو اجتماع متصور ہوگا یا متصور نہ ہوگا۔ اجتماع متصور نہ ہو تو یا تو ان کے احکام میں باہم تناقض نہ ہوگا، مثلاً صلوٰۃ ظہر و عصر، یا تناقض ہوگا مثلاً آپ نے کسی معین وقت میں روزہ رکھا اور پھر اسی جیسے وقت میں کھا یا پیا۔

پہلی دو صورتوں میں تعارض نہ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور آخری صورت میں بھی تعارض نہیں؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ فعل ایک وقت میں واجب یا مندوب یا مباح ہو اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف ہو۔

لیکن اگر اس کی کوئی دلیل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار جو فعل کیا، اس کی تکرار اسی وقت میں آپ پر واجب تھی، یا اس کی کوئی دلیل ہو کہ امت پر آپ کی اتباع اسی وقت میں واجب ہے تو اس صورت میں البتہ تعارض ہوگا اور اس صورت میں پہلا دوسرے کے لیے نسخ یا مخصص ہوگا اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو تعارض ثابت ہوگا اور ترجیح طلب کی جائے گی۔ (نوائج: ۲/۲۰۲)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ افعال اگر اقوال کے بیانات نہیں تب تو ان میں تعارض نہیں ہوتا؛ لیکن اگر اقوال کے بیانات ہوں تو ان میں صورت تعارض ہو جاتا ہے؛ لیکن یہ تعارض

در اصل مبینات یعنی اقوال میں ہوتا ہے، بیانات یعنی افعال میں نہیں مثلاً ”صلوا کما راہتمونی اصلی“ اور اسی صورت میں آخر القولین کی طرح ”آخر الفعلین“ ناسخ ہوگا۔ (ارشاد: ص/۳۹)

وجوہ ترجیح: دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوگی، شاہ صاحب نے انہیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ:

”فان ظهر ترجیح احدہما، اما بمعنی فی السند من كثرة الرواة، وفقہ الراوی، وقوة الاتصال، وتصریح صیغة الرفع، وكون الراوی صاحب المعاملة، بان یکون هو المستفتی او المخاطب او المباشر، او بمعنی فی المتن، من التأكيد والتصریح، او بمعنی فی الحکم وعلته من كونه مناسباً بالاحکام الشرعیة، وكونها علة شديدة المناسبة عرف تأثيرها، او من خارج من كونه متمسک اكثر اهل العلم، اخذ بالراجح“۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں:

[۱] ترجیح باعتبار سند، اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائیں: (۱) کثرت رواۃ (۲) فقہ راوی (۳) قوت اتصال (۴) صیغہ رفع کی تصریح (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

[۲] ترجیح باعتبار متن، شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں: (۱) تاکید (۲) تصریح۔

[۳] ترجیح باعتبار حکم و علت، شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھیں: (۱) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا (۲) علت کا شدید المناسبتہ اور معروفۃ التاثر ہونا۔

[۴] ترجیح باعتبار امر خارج، اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔

ترجیح کی یہ چاروں صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں؛ لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے ذکر کئے جاتے ہیں۔

وجوہ ترجیح کے ذیل میں شاہ صاحب نے حسب ذیل امور بھی بیان کئے ہیں:

(۱) صحابی کا قول ”امرو نہی ورخص“ اس کے بعد ”أمرنا ونُهيْنَا“، اس کے بعد ”من السنة كذا، وعصى ابا القاسم من فعل كذا“، اس کے بعد ”هذا حكم النبي“ یہ تمام صورتیں رفع میں ظاہر ہیں، اگرچہ ان میں یہ احتمال بھی ہے کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے اس علت کی صورت بیان کر دی ہو جس پر حکم کا مدار ہے، یا اپنے اجتہاد سے حکم کی تعیین کر دی ہو کہ وہ واجب ہے یا مستحب، عام ہے یا خاص۔

(۲) صحابی کا قول ”كان يفعل كذا“ یہ تعدد فعل میں ظاہر ہے، لیکن دوسرے صحابی کا قول ”كان يفعل غيره“ اس کے منافی نہیں۔

(۳) صحابی کا قول ”صحبتہ فلم ارہ ینہی“ اور ”كنا نفعل فی عہدہ“ یہ تقریریں ظاہر ہے، نص نہیں۔

(۴) کبھی اختلاف طرق کی وجہ سے حدیث کے صیغوں میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور یہ اختلاف حدیث کے نقل بالمعنی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس اگر کوئی حدیث ایسی ہو کہ اس کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہوں گے اور ایسی حدیث میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر اور واو اور فاء اور اسی قسم کے معانی سے۔ جو اصل مراد پر زائد ہوں۔ استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(۵) اگر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی اختلاف محتمل ہو اور تمام راوی، فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں تو اس امر کا ظہور ساقط ہو جائے گا کہ وہ آپ ہی کے الفاظ ہیں۔ اور ایسی حدیث سے اس معنی کے سوا۔ جو سب نے بیان کئے

ہیں۔ اور کسی چیز سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جمہور روایات، رؤس معانی کی طرف اعتناء کیا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف اعتناء نہ کرتے تھے۔

(۶) اگر روایات کے مراتب میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیا جائے گا جو ثقہ سے یا اکثر سے یا اس شخص سے منقول ہو جو قصہ سے زیادہ واقف ہے۔

(۷) اگر کسی ثقہ کے قول سے ضبط کی زیادتی معلوم ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا۔ مثلاً راوی کا قول کہ حضرت عائشہؓ نے ”وُثِبَ“ کا لفظ فرمایا ”قام“ کا لفظ نہیں کہا، یا انہوں نے ”افاض علی جلدہ الماء“ فرمایا ”اغتسل“ نہیں کہا۔

(۸) اگر حدیث کے الفاظ میں روایات کا اختلاف ہو اور یہ اختلاف اختلاف فاحش ہو لیکن تمام راوی فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں اور کوئی مرجح موجود نہ ہو تو مختلف فیہ خصوصیات ساقط ہو جائیں گی۔

(۹) جو حدیث قاصر الضبط سے مروی ہو لیکن وہ متہم یا مجہول الحال نہ ہو تو مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ قیاس یا اکثر اہل علم کے عمل سے موافقت جیسا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہ مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

(۱۰) اگر ایک ثقہ، حدیث میں کوئی ایسی زیادتی بیان کرے کہ باقی روایات کا اس سے سکوت ممتنع نہ ہو تو وہ زیادتی مقبول ہوگی۔ مثلاً مرسل کا اسناد، یا اسناد میں ایک راوی کا اضافہ یا مورد حدیث اور سبب روایت کا ذکر اور کلام کا اطناب اور کسی ایسے مستقل جملہ کا لانا، جس سے کلام کے معنی متغیر نہ ہوں۔

(۱۱) لیکن اگر زیادتی ایسی ہو کہ باقی روایات کا اس سے سکوت ممتنع ہو تو وہ زیادتی

مقبول نہ ہوگی مثلاً وہ زیادتی ایسی ہو جس سے معنی متغیر ہو جائیں یا اس میں کوئی ایسی نادربات ہو جسے عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

(۱۲) اگر کوئی صحابی کسی حدیث کو ایک محمل پر حمل کرے تو اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو وہ محمل فی الجملہ ظاہر ہوگا، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو تو وہ محمل قوی ہوگا اور اس کو ایسا قرار دیا جائے گا جیسے کوئی عاقل، زبان داں حالی اور قالی قرائن سے کوئی خاص معنی متعین کرتا ہے۔

اسی سلسلہ میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے آثار میں اختلاف کی صورت میں اگر مذکورہ طرق جمع میں سے کسی طریقے پر جمع ممکن ہو تو بہتر ہے، ورنہ اس مسئلہ میں دو یا متعدد اقوال سمجھے جائیں گے اور یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے کون سا قول زیادہ درست ہے۔ شاہ صاحب مذاہب صحابہ کے ماخذ کی معرفت کو ایک مخفی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے حاصل کرنے کی تاکید بھی فرماتے ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۱۴۰)

ترجیح بکثرة الروات:

شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرة الرواة بھی تحریر کی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا؛ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرت روات کو وجہ ترجیح نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شہد پیش کئے، اور دوسرے نے چار تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت روات کی وجہ سے بھی کسی روایت کو ترجیح نہ ہوگی۔

احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے؛ لیکن امام محمدؒ ترجیح بکثرة الرواة کے قائل ہیں۔ (نور: ۲/۲۱۰)

لیکن شوافع کثرت رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں، اس لیے کہ کثرت رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے۔

احناف کی طرح بعض شوافع بھی اصول شہادت کے مطابق ترجیح بکثرت الرواۃ کے قائل نہیں؛ لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع: ص/۴۶)

امام غزالی لکھتے ہیں کہ کثرت رواۃ سے بلاشبہ غلبہ ظن پیدا ہوتا ہے؛ لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل، شدت تيقظ و ضبط کی وجہ سے فی نفسہ، دو عادلوں سے زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لیے اعتماد دراصل مجتہد کے غلبہ ظن پر ہے۔

اظہار تشکر:

الحمد للہ دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا میں گزشتہ کئی سال سے تخصص فی الحدیث کا شعبہ قائم ہے، جس کے ماتحت فرحۃ اللیب فی تخریج احادیث نشر الطیب اور زجاجة المصابیح کی پانچوں جلدوں کی احادیث کا کام طلبہ عزیز کی طرف سے مکمل ہو چکا ہے، اور تنقیح کا کام جہود المراجیح کے نام سے چل رہا ہے، اس کے بعد گزشتہ دو سالوں سے طلبہ عزیز تفسیر مظہری کی احادیث کی تخریج میں مشغول ہیں، ساتھ میں شعبہ تخصص میں تحقیق کا کام بھی جاری ہے، اخبار آحاد کی استدلالی حیثیت، حدیث کے اصول و مصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں، فہم مشکلات الحدیث اور امام بخاری کے جرح و تعدیل کے قواعد و ضوابط وغیرہ عنوانات سے اہم کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں۔

شعبہ تخصص فی الحدیث کے نصاب میں مشکل الحدیث کے ماتحت کوئی کتاب داخل نصاب نہیں تھی، علامہ الحازمی کی الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ کے شروع کے ۲۲ صفحات (اصول) پڑھائے جاتے تھے، مستقل کتاب کے سلسلہ میں چند کتابیں پیش نظر تھیں، لیکن کوئی جامع کتاب اور اس کے بھی معتد بہ نسخے موجود نہیں تھے، حسن اتفاق سے مفکر ملت حضرت

مولانا عبد اللہ صاحب کا پودروئی کے کتب خانے میں سعودی عرب سے چند کتابیں آئی ہوئی تھیں، اس میں امام طحاویؒ کی شرح مشکل الآثار، شیخ شعیب الارنؤوط کی تحقیق کے ساتھ ۱۵ جلدوں میں تھی، کتاب دیکھتے ہی ذہن میں آیا کہ اسی کتاب کو داخل نصاب کیا جاوے، کیوں کہ ہمارے پاس مشکل الآثار کے ناقص اور ملخص نسخے بغیر تحقیق کے تھے، اور یہ نسخہ تعلیق و تخریج کے ساتھ مکمل و محقق تھا۔

کتاب دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ شیخ شعیب الارنؤوط نے کافی محنت کی ہے، تو مناسب یہ سمجھا گیا کہ تخصص کے طلبہ کو ایک ایک جلد دے کر ان سے اردو میں اس کا حاصل لکھوایا جاوے۔ چنانچہ اس کتاب کے استاذ مولانا قاضی حسن مدھوبنی صاحب سے مشورہ کر کے طلبہ کو یہ کام مولانا کی نگرانی میں سونپا گیا۔ الحمد للہ سال کے اختتام پر قاضی صاحب نے مجھے طلبہ کی کاپیاں دکھائی، تو طلبہ کا کام دیکھ کر بہت خوشی ہوئی، اور قاضی حسن صاحب نے اس کو مزید منتق کر کے میرے حوالے کیا تو مضمون کی اہمیت کا اور استحضار ہوا۔

امام طحاویؒ اور شیخ شعیب الارنؤوط نے مشکلات الحدیث کے ضمن میں جن اصول سے کام لیا ہے، اس کا بھی کچھ نمونہ سامنے آیا، تو اسی وقت ذہن میں یہ بات آئی کہ اصول فقہ اور علوم الحدیث کی کتابوں میں تعارض ادلہ و مشکلات الحدیث کے ضمن میں جو وجوہ ترجیحات ذکر کی ہیں، اگر ان کا احاطہ کر لیا جاوے تو ہمارے طلبہ عزیز کے لیے مشکل الحدیث کی فہم میں آسانی ہو جاوے اور اس کے تمام پہلو مع امثلہ نکھر کر سامنے آ جاوے اور چوں کہ اردو زبان میں اس موضوع پر مستقل کوئی کتاب بھی نہیں ہے تو اس کا نفع عام اہل علم کو بھی پہنچے، اس غرض کے ماتحت میں نے ہمارے دارالعلوم کے مؤقر استاذ قاضی حسن صاحب مدھوبنی سے درخواست کی اور آپ محترم نے ماشاء اللہ کافی محنت اور لگن کے ساتھ اس سلسلہ کے اصول حضرات اصولیین و محدثین کی عبارتوں سے کھگال کر مثالوں کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کیا ہے، اور وہ الحمد للہ

تعالیٰ ”فہم المشکلات الحدیث کے قواعد“ کے عنوان سے چھپ چکی ہے۔
 دوسری طرف شرح مشکلات الحدیث کی روایات کے ضمن میں علامہ شعیب ارنؤوط کی تحقیقات کو طلبہ عزیز نے اردو زبان میں پیش کیا، اور جلد اول کی تکمیل کی تو قاضی حسن صاحب نے اس کی تنقیح کر کے میرے سامنے پیش کیا، تو میں نے مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کا پودروئی کی خدمت میں پیش کیا، حضرت نے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد مجھے حکم فرمایا کہ مشکلات الحدیث کی شرح میں امام طحاوی کے علاوہ محدثین نے جو کلام کیا ہے، اور ان کی بھی تصنیفات موجود ہیں، تو ان کی آراء کو بھی شامل کیا جاوے۔ حضرت کے حکم کو بسر و چشم قبول کر کے میں نے قاضی حسن صاحب کو دیگر محدثین کے اقوال حوالے کے ساتھ جمع کرنے کا مشورہ دیا، اور اب الحمد للہ حضرت مفکر ملت کے منشا کے مطابق مزید تنقیح کے ساتھ کتاب مزین ہو کر آگئی ہے؛ لیکن افسوس ہے کہ جلد اول کی تکمیل کے موقع پر حضرت الاستاذ ہمارے درمیان نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ شعبۂ تخصص فی الحدیث کی مسلسل دس سالہ نگرانی و خصوصی توجہ کا مفکر ملت کو بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔

میں دل کی گہرائیوں کے ساتھ حضرت مولانا قاضی صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ آپ نے یہ کام بہت سلیقہ سے احسن الوجوہ اداء کیا، حق تعالیٰ شانہ آپ کی محنت کو قبول فرما کر ہم سب کے لیے دارین میں خیر و فلاح کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

(حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد نیکاروی (صاحب)

شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا بھروج

یکم جمادی الاولیٰ ۱۴۴۰ھ = مطابق ۸ جنوری ۲۰۱۹ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پیش لفظ

اسلام ہی ایک ایسا واحد مذہب ہے، جس میں بڑی جامعیت و وسعت ہے، اس کے دو بنیادی سرچشمے ہیں: قرآن اور حدیث، قرآن کریم اگر علوم شرعیہ (یعنی توحید و اخبار اور دیانات) کا سرچشمہ ہے، تو حدیث شریف اس کی شرح و تفسیر ہے۔ اگر اسلامی علوم میں قرآن کریم دل کی حیثیت رکھتا ہے، تو حدیث شریف شہ رگ کی، بل کہ امام اوزاعی کے بقول حدیث شریف کو قرآن مجید کی جتنی ضرورت ہے، اس سے زیادہ قرآن کریم کو حدیث کی۔

اسی بنا پر عہد رسول، عہد صحابہ اور تابعین و تبع تابعین میں احادیث کو یاد کرنے اور حفظ حدیث کا اہتمام کیا گیا، خاص طور پر خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور میں احادیث کو باقاعدہ جمع کرنے کا زیادہ اہتمام کیا گیا، اور ابن شہاب زہریؒ، ابن جریجؒ، محمد بن اسحاقؒ، امام دارالہجرت امام مالک، حماد بن سلمہ جیسے اساطین علم و فضل کے ذریعہ اس کام کو پائے تکمیل تک پہنچایا گیا،

یقیناً ذخیرہ احادیث کی زیادہ تر روایات محکم ہیں؛ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض وہ احادیث ضرور ہیں جو باہم معنی کے اعتبار سے بظاہر متعارض ہیں، اور یہ بھی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ دور روایات اور دودلائل میں جو تعارض ہوتا ہے وہ دراصل مجتہد اور محدث کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے اور روایت کی غلطی اور تاریخ سے لاعلمی اور تفہیم میں

کو تاہی کا پیش خیمہ ہوتا ہے، گرچہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے؛ لیکن عام فقہاء کا یہی مذہب ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

”الأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض وإنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظرنا فقط.“ (حجة الله البالغة، باب القضاء في الأحاديث المختلفة، ۲۳۸/۱)

امام ابن قیم رقم طراز ہیں:

دو صحیح احادیث میں تعارض نہیں ہوتا، اگر تعارض ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، ایک صورت یہ ہوگی کہ دو حدیثوں میں سے ایک حدیث کلام رسول نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ بعض راوی کی غلطی کا نتیجہ ہوگا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ دو حدیثوں میں سے ایک ناسخ ہوگی یا تعارض سامع کے فہم کے اعتبار سے ہوگا، نفس کلام رسول ﷺ میں تعارض نہیں ہوگا۔ (زاد المعاد: ۱۴۹/۳، بحوالہ شرح مشکل الآثار: ۱۲/۱)

اسی طرح علم حدیث پر اعتراضات ایسے ہی لوگوں کی طرف سے ہوتے ہیں جو کم فہم یا علم حدیث کی اہمیت سے ناواقف ہیں، اور اس طرح کے اعتراضات آج سے نہیں بلکہ قرن اول سے ہو رہے ہیں۔

چنانچہ ابوداؤد شریف میں حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک روایت ہے:

عن سلمان، قال: قيل له لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة، قال: أجل. (۳/۱)

یعنی حضرت سلمانؓ سے کسی یہودی نے بڑے طنز و استہزاء اور مذاق کے طور پر پوچھا، کیا تمہارے نبی تمہیں استنجاء کرنے کا طریقہ بھی بتاتے ہیں؟ انہوں نے کہا: ہاں! بتاتے ہیں۔

الغرض حدیث رسول ﷺ پر اعتراض کی جو ذہنیت ہے، وہ عہد صحابہ سے یہودی

پیداوار ہے؛ لیکن ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے ایسی عبقری شخصیات کو جنم دیا ہے، جنہوں نے حضرت سلمان فارسیؓ کی طرح حدیث کے خلاف اٹھنے والے فتنوں کا نہ صرف جواب دیا بلکہ منکرین حدیث اور مخالفین حدیث کے اعتراضات کو بھی دور کیا۔

اور جس طرح سب سے پہلے امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے اس فن پر ایک کتاب ”اختلاف الحدیث“ کے نام سے تصنیف کی، اور امام ابو عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری متوفی ۲۷۶ھ نے ”تاویل مختلف الحدیث“ کے نام سے ایک کتاب لکھ کر کے اہل الحدیث کے دشمنوں کی تردید کی، اسی طرح جب تیسری صدی میں ملحدین اور حدیث سے ناواقف مسلمانوں کی طرف سے ایک فتنہ نے سراٹھایا، کہ تمام احادیث باہم متعارض ہیں اور ناقابل عمل ہیں، تو اس کی سرکوبی کے لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت امام ابو جعفر الطحاویؒ جیسے فقیہ و محدث کو پیدا فرمایا، اور انہوں نے نہ صرف جواب دیا، بلکہ اس موضوع پر ”شرح معانی الآثار“ جیسی اپنے فن کی بے مثال کتاب لکھ کر حدیث پر اٹھنے والے فتنہ کا مسکت جواب دیا، جس کا ذکر امام طحاویؒ نے اس کتاب کے آغاز میں کیا ہے۔

سألنی بعض أصحابنا من اهل العلم أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله في الاحكام التي يتوهم أهل الالحاد والضعفة من اهل الاسلام أن بعضها ينقص بعضها لقلّة علمهم بناسخها من منسوخها وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها. (شرح مشکل الآثار: ۱۳/۱)

یقیناً امام طحاویؒ تیسری صدی ہجری کے ممتاز فقہاء اور مایہ ناز محدثین میں سے ہیں، روایت و درایت، تفقہ و اجتہاد، مذاہب ائمہ؛ بالخصوص مذہب امام ابو حنیفہ کی معرفت پر آپ اپنے زمانہ کے بے مثال امام ہی نہیں، بلکہ بقول علامہ انور شاہ کشمیری مذہب حنفی کے سب سے زیادہ جاننے والے اور وکیل تھے، یوں تو فن حدیث میں آپ نے کئی شہرہ آفاق کتابیں

تصنیف کی ہیں، خاص طور پر دفع تعارض اور جمع و تطبیق میں اگر آپ کی کتاب شرح معانی الآثار یکتا روزگار ہے، تو مشکلات و متشابہات روایات کی توجیہ و تشریح میں آپ کی دوسری کتاب ”مشکل الآثار“ نادر و شاہکار ہے، جس طرح امام ترمذیؒ اپنی کتاب ترمذی میں مذاہب بیان کرنے کے بعد ”قال ابو عیسیٰ“ کے ذریعہ حدیث کی صحت و ضعف کا حکم لگا کر اس کا درجہ متعین کرتے ہیں اور امام ابوداؤدؒ ”قال ابوداؤد“ سے سند اور اس کے رجال پر کلام کرتے ہیں، اسی طرح حضرت امام طحاویؒ فقہی مسئلہ لکھنے کے بعد ”قال ابو جعفر اور فذہب ذاہب“ کے ذریعہ مذاہب ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور موافق و مخالف؛ دونوں طرح کی احادیث و آثار شرح معانی الآثار میں ذکر کرتے ہیں، پھر ان کے نزدیک جو قول رائج ہوتا ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے مخالف احادیث کا جواب تحریر کرتے ہیں۔

اخیر میں قول رائج کی تائید ”واما من جهة النظر“ کے ذریعہ نظر طحاوی پیش کرتے ہیں، جو آپ کی رفعت شان اور دقت نظر پر واضح دلیل ہے۔

اور ثانی الذکر کتاب ”مشکل الآثار“ میں جہاں امام طحاوی ایک باب کے تحت حدیث پیش کرنے کے بعد ”قال ابو جعفر“ کے ذریعہ باب، ترجمہ باب اور حدیث کی غرض کی طرف اشارہ کرتے ہیں، تو وہیں دوسری طرف دو ایسی روایات پیش کرتے ہیں جو بظاہر متعارض ہوتی ہیں، لیکن آپ دونوں کی سند، طرق اور روایات، سبب ورود اور وجوہ ترجیح کو پیش نظر رکھتے ہوئے دونوں میں جمع و تطبیق کی راہ نکالتے ہیں، اس کے لیے وجوہ جمع اور سند، متن، مدلول کے اعتبار سے جو وجوہ ترجیح ہیں ان کا زیادہ لحاظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ شیخ شعیب الرناؤط امام طحاویؒ کے طریقہ وجوہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ويعتمد الإمام الطحاوي في الترجيح أصلاً قواعد علم الحديث، فتجده يقول

إن المتصل الاسناد أولى أن يقبل ممن خالفه، والرواية التي تتضمن زيادة صحيحة

الاسناد العمل بها أولى، وكل زيادة أو نقص ترد من رواية الحافظ تؤخذ بما فيها في موضع التعارض أولى من رواية غيره ممن هو دونه في الحفظ. (شرح مشکل الآثار: ۱۳/۱)

نیز بعض ابواب میں ”فقال قائل“ کے ذریعہ حدیث الباب کے بعض شق پر معنوی اعتبار سے جواشکال و اعتراض وارد ہوتا ہے، اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، پھر ”فکان جوابنا“ یا ”فقیل له“ کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں۔

ان وجوہ سے امام طحاویؒ کی دونوں کتابیں اپنے فن میں منفرد اور بے مثال ہیں، جس کا ذکر شیخ عوامہ نے ان الفاظ سے کیا ہے:

وللإمام أبي جعفر الطحاوي كتابان عظيمان في هذا الصدر أحدهما شرح معاني الآثار، وثانيهما مشکل الآثار وهو آخر مؤلفاته كما قال القرشي أيضاً وهو كتاب لم يؤلف مثله في هذا الباب قديماً ولا حديثاً. (الحدیث الشریف فی اختلاف الأئمة الفقهاء ص: ۱۶۵)

مختلف الحدیث اور ائمہ اور فقہاء کا طرز عمل:

اس مسئلہ میں ائمہ اور فقہاء کے نظریے اور طریقے مختلف ہیں اس لیے یہاں پہلے ائمہ کے نظریے کو پیش کرنا قرین قیاس ہے۔

احناف کا طریقہ کار:

عام طور پر اس مسئلہ میں فقہ حنفی کا مزاج اور مذاق یہ ہے کہ اولاً اس امر کی کوشش کی جائے کہ ایک حدیث کو نسخ قرار دیا جائے اور دوسری حدیث کو منسوخ، کیونکہ اگر کوئی حکم شارع کی طرف سے منسوخ ہو چکا ہے، تو اس پر عمل کا جاری رہنا ایک بے معنی بات ہوگی، ہاں! اگر نسخ منسوخ کا عمل ممکن نہ ہو، تو ایک حدیث کو دوسری حدیث پر وجوہ ترجیح کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی، اس کے بعد دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق کی سعی کی جائے گی، اور

دونوں کا ایسا محمل اور مقام متعین کریں گے کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

فعلم ان الترتیب عند الحنفیۃ ہکذا: النسخ الاجتہادی ثم الترجیح ثم الجمع وعند الشافعیۃ ہکذا: الجمع ثم النسخ ثم الترجیح. (مقدمہ الکتاب مخب الافکار: ۱/۶۵)
لیکن اگر ان صورتوں میں سے کوئی صورت (نسخ، ترجیح اور تطبیق) ممکن نہ ہو، تو مجبوراً تساقط کی صورت کو اختیار کرنے کی گنجائش ہوتی ہے یعنی دونوں روایات نظر انداز کر دی جاتی ہے، الغرض احناف کے یہاں اس ترتیب (نسخ، ترجیح، تطبیق اور تساقط) کا لحاظ ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ محقق فقیہ ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں: وحکمہ النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ویكونان قابلین له والا فالترجیح ان امکن لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع وإلا فالجمع بقدر الامکان للضرورة وإن لم یمكن الجمع تساقطاً. (تواعد فی علوم الحدیث: ۲۸۸/۱، مطبع دار السلام)

دو متعارض روایات کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا علم ہو جائے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر؟ تو جو روایت مؤخر ہوگی وہ ناسخ ہوگی، جو مقدم ہوگی وہ منسوخ، ورنہ دونوں میں (ترجیح ممکن ہوگی) ترجیح کا عمل ہوگا، کیونکہ راجح کو ترک کرنا عقل اور اجماع کے خلاف ہے، ہاں! اگر ترجیح کی صورت بھی ناممکن ہوگی، تو حتی الامکان دونوں میں ضرورتاً جمع و تطبیق کا عمل کیا جائے گا اور اگر یہ صورت بھی ناممکن ہوگی، تو دونوں میں سے کسی پر عمل درست نہیں ہوگا، جیسا کہ محدث فقیہ عصر شبیر احمد عثمانی نے بھی لکھا ہے۔ (مبادی علم الحدیث و اصولہ: ۱/۳۵۴)

اسی طرح علامہ ظفر عثمانی دوسری جگہ پر ذکر کرتے ہیں کہ دو فعلی روایت آپس میں اس طرح معارض ہوں کہ ایک مقدم ہو اور دوسری مؤخر، تو دوسری، پہلی روایت کے لیے ناسخ ہوگی..... اگر دونوں میں تاریخ کے اعتبار سے مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو، تو ترجیح کے اصول کو اپنایا

جائے گا، پھر جمع پھر ترک کے طریق کار کو۔

وفي فتح القدير لا بن الهمام تقديم النسخ، ثم الترجيح، ثم الجمع، ثم الترتيب.
(حوالہ سابق: ۳۵۸/۱)

شوافع کا طریق کار:

لیکن اس مسئلہ میں امام شافعی کا طرز عمل احناف کے طرز سے مختلف ہے، یعنی ان کے یہاں پہلے دو متعارض روایتوں میں جمع و تطبیق کی ایسی صورت نکالی جاتی ہے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو جائے، اگر یہ صورت ممکن نہیں ہوتی ہے، تب وجوہ ترجیح کے اعتبار سے ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دیتے ہیں، پھر نسخ و منسوخ کے طریقہ کو عمل میں لاتے ہیں؛ لیکن جب یہ صورت بھی ممکن نہیں ہوتی تب تساقط پر عمل کرتے ہیں۔

صاحب معارف السنن رقمطراز ہیں: إذا تعارض الخبران في باب واحد فعند الشافعية يقدم التطبيق ثم الترجيح ثم النسخ ثم التساقط. (معارف السنن: ۱۰۳/۱)

جب ایک باب کی دو روایات باہم متعارض ہوں تو امام شافعی کے یہاں پہلے ان میں جمع و تطبیق کا عمل ہوگا، پھر ترجیح کا، اس کے بعد نسخ کا اور اس کے بعد تساقط ہوگا۔

اسی طرح فقیہ عصر مولانا شبیر احمد عثمانی نے لکھا ہے: ابتدئ اولاً بالجمع بينهما فإن لم يمكن ذلك... بحث عن المتأخر منهما فإن وقف عليه جعل ناسخاً وأخذ به وترك الآخر... لكن لم يوقف على المتأخر منهما بحث عن الراجح منهما... وان لم يعرف الراجح منهما تعين التوقف فيهما وهذا هو المشهور... عند الشافعي. (مبادی علوم الحدیث و اصولہ: ۳۵۸/۱)

دونوں متعارض روایتوں میں سب سے پہلے جمع کا عمل کیا جائے گا، اگر یہ عمل ممکن نہیں ہوگا، تو دیکھا جائے گا کہ ان دونوں میں مؤخر کون ہے؟ اگر اس کا علم ہو جائے تو اس کو

(جو حدیث مؤخر ہے) نسخ قرار دے کر عمل میں لایا جائے گا، دوسری حدیث کو ترک کر دیں گے، لیکن اگر مقدم و مؤخر کے درمیان امتیاز ممکن نہ ہو، تب ترجیح کا عمل ہوگا، اور اگر اس کی تعیین نہیں ہو سکی کہ رائج کون ہے؟ اس وقت دونوں کے بارے میں توقف کرنا ہوگا۔

غرض یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نظریہ کے مطابق دو متعارض احادیث میں اس ترتیب (نسخ، ترجیح، جمع اور تساقط) پر عمل ہوگا، مگر امام شافعی کے یہاں اس کے برعکس صورت پر عمل ہوگا یعنی پہلے جمع و تطبیق کا عمل ہوگا، پھر ترجیح، تنسیخ اور تساقط پر عمل ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں میں الگ الگ مضمون ہوتا ہے اور دونوں آپس میں متعارض ہوتے ہیں، حالاں کہ دونوں ایک ہی باب کے ہوتے ہیں، تو یہ ضروری نہیں کہ ہر ذی علم کے نزدیک دونوں متعارض ہوں، بلکہ یہ معاملہ مجتہدین کی رائے پر موقوف ہوتا ہے، یہ ممکن ہے اگر دونوں متعارض ہوں، تو کسی کے یہاں جمع کی صورت نمایاں ہو، تو کسی کے یہاں جمع کی صورت نہ ہو۔

اگر ترجیح کی صورت ہوگی تو کسی ایک کے یہاں ترجیح کی جو وجوہ ہیں، ضروری نہیں ہے کہ وہی وجوہ ترجیح دوسرے کے یہاں بھی ہوں۔ (قواعد علوم الحدیث: ۲۸۸)

الغرض متعارض روایات میں فقہ حنفی کا مزاج اور طرز عمل یہ ہے کہ اولاً اس امر کی کوشش کی جائے کہ ایک کو نسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دے، لیکن ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر ایک کو دوسرے پر ترجیح دے، اور وجوہ ترجیح تلاش کرے، اس کے بعد باہم تطبیق و توفیق کی سعی کرے اور دونوں کا ایسا محمل متعین کرے کہ دونوں پر عمل ہو جائے، جب ان میں سے کوئی بھی صورت ممکن نہ ہو تو آخری چارہ کار کے طور پر ”تساقط“ کی صورت اختیار کرے، یعنی دونوں روایات نظر انداز کر دے، گویا ترتیب یوں ہوگی ”نسخ، ترجیح، تطبیق اور تساقط“ اور اسی طرح تمام

اصولی کتابوں میں ہے، مگر عمل اس کے خلاف ہے، یعنی پہلے جمع، نسخ، ترجیح اور تساقط اور اسی پر امام طحاوی کا عمل بھی ہے، اسی طرح حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب ”فقہ حنفی اور حدیث“ میں اور مولانا عبداللہ معروفی نے ”حدیث اور فہم حدیث“ میں لکھا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ امام ابو جعفر الطحاوی کو دو متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کی راہ اور توجیہ و تاویل میں ید طولیٰ حاصل تھا، اس میں جہاں علم روایت الحدیث کے قواعد و ضوابط کو پیش نظر رکھا، وہیں اس سے زیادہ علم درایت الحدیث کو طرح دی ہے، آپ کو سند اور متن دونوں کی تفہیم میں بڑا عبور حاصل تھا۔

یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ روایت الحدیث کے تحت مصطلح الحدیث کی تمام کتابوں میں تفصیل سے بحث ہے۔ اس کے علاوہ اردو زبان میں جو کتابیں ہیں ان میں بھی خاطر خواہ کلام ہے، اسی طرح جمع و تطبیق اور وجوہ ترجیح کے سلسلہ میں دارالعلوم ماٹلی والا کے باوقار، باذوق مہتمم و شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاری کی کتاب ”امام بخاری اور طریقہ استدلال و استنباط“ اور راقم الحروف کی کتاب ”فہم مشکلات الحدیث“ میں بڑی تفصیل اور مثالوں کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن راقم کے ناقص علم کے اعتبار سے ”درایت الحدیث“ کا پہلو اب بھی اردو زبان میں بڑا تشنہ ہے، جزوی طور پر اکثر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن مستقلاً موضوع بنا کر کسی نے کلام نہیں کیا ہے بالخصوص اردو زبان میں بھی اس فن کے اعتبار سے گفتگو نہیں کے برابر ہے، اس لیے راقم کے دل میں یہ خلش تھی کہ کتاب کے آغاز میں ”علم درایت الحدیث“ کے تعلق سے اردو زبان میں مختصر اُبات آجاتی، تو طلبہ کو مختلف الحدیث اور مشکل الحدیث کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، اسی بنا پر راقم نے مصطلح الحدیث اور قواعد حدیث کی اہم کتابوں کو دیکھنے کی سعی کی، ہفتوں کے بعد عالم اسلام کے ممتاز عبقری شخصیت علامہ الشیخ عبدالفتاح ابو غدہ کی کتاب ”الفوائد المستمدة من تحقیقات

العلامة الشيخ عبدالفتاح ابو غدة، پر نظر پڑی، اس کتاب میں انہوں نے علم الحدیث، روایت حدیث اور درایت حدیث پر سیر حاصل بحث اور گفتگو کی ہے۔

بہر حال اسی کتاب کے آئینہ میں یہاں روایت الحدیث، درایت الحدیث کی تعریف، دونوں میں فرق امتیاز اور درایت الحدیث کی شرعی حیثیت کو یہاں اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ علم حدیث کی دو قسمیں ہیں:

(۱) علم روایت الحدیث (۲) علم درایت الحدیث

روایت حدیث کی تعریف: روایت حدیث میں اس ذریعہ یا وسیلہ سے بحث ہوتی ہے جس کے ذریعہ کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ کی ذات مبارکہ سے لے کر ہم تک پہنچی ہو، یعنی روایت میں سند، راوی، راوی کا سچا یا غیر سچا ہونا، راوی کا کردار، اس کا حافظہ، ضبط یہ ساری چیزیں علم روایت میں زیر بحث آتی ہے۔

فقد قال في "علم رواية الحديث" علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول عليه الصلاة والسلام، من حيث أحوال رواته ضبطاً وعدالة، ومن حيث كيفية السند اتصالاً وانقطاعاً، وغير ذلك من الأحوال التي يعرفها نقاد الحديث. (الفوائد المستمدة من تحقيقات العلامة الشيخ عبدالفتاح ابو غدة، ۱۰۸، قواعد الحدیث: ۱۰۵)

درایت حدیث کی لغوی تعریف:

لغت میں درایت کا معنی مروی (حدیث) کو سمجھنا ہے چنانچہ شیخ عبدالفتاح ابو غدة فرماتے ہیں:

قد وجد رأي عند بعض أهل العلم بأن الدراية بمعنى فهم المروي لا علاقة لها بعلوم الحديث التي تهدف إلى معرفة الصحيح من غير هـ. (حوالہ سابق: ۱۱۴)

بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ درایت مروی (حدیث) کے جاننے کے معنی میں ہے، اس

کا حدیث کے ان علوم سے کوئی تعلق نہیں جن کے ذریعہ صحیح اور غیر صحیح میں شناخت کی جاتی ہے۔
درایت کی اصطلاحی تعریف:

قال فی ”دراية الحديث“ بانه علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المعنى المراد مبتنیا على قواعد العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبی ﷺ.

درایت حدیث میں الفاظ حدیث کا معنی زیر بحث ہوتا ہے، اور معنی قواعد عربی اور ضوابط شرعی پر مبنی ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ کے احوال کے مطابق اور اس کی زیادہ توجہ حدیث کے متن اور اس حصہ پر ہوتی ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی سے عبارت ہے۔
اور یہ بات یاد رہے کہ علماء نے علم الحدیث کے تنوع اور توسع کی بناء پر ۸ھ میں اس کی روایت اور درایت کے اعتبار سے تقسیم کی ہے۔

شیخ عبدالفتاح ابو غدہ مزید رقمطراز ہیں کہ اگرچہ ابن الصلاح، حافظ ابن دقین العید اور امام نوویؒ سمجھوں نے اپنی کتاب میں علم الحدیث اور مصطلح الحدیث پر پورا کلام کیا ہے، مگر ان میں سے کسی نے روایت اور درایت کے اعتبار سے درجہ بندی نہیں کی۔

وکتبوا فی علوم الحديث ولم یعرجوا علی هذا التقسیم. (حوالہ سابق: ۱۰۳)

اسی طرح آٹھویں صدی کے ممتاز اور مایہ ناز حفاظ حدیث حافظ مزنی، حافظ ابن کثیر اور ان کے شاگرد حافظ ذہبیؒ ہیں اور نویں صدی ہجری کے حافظ عراقی، حافظ زیلعی، اور ان کے تلامذہ حافظ سخاویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور امام فصیح الہرویؒ کا مصطلح الحدیث میں بہت ہی نمایاں کردار ہے، مگر ان میں سے کسی نے علم الحدیث کی درایت اور روایت کے اعتبار سے کوئی تقسیم نہیں کی۔

کل هؤلاء دونوا فی المصطلح ولم یأت أحد منهم علی تقسیم. (حوالہ سابق)

اس کام کو سب سے پہلے ابن الاکفانی اور ان کے معاصرین علماء، مثلاً: امام سیوطیؒ اور ان کے بعد کے علماء نے انجام دیا ہے، اور درایت الحدیث کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو علم يتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها وشروط الرواة وأصناف المرويات واستخراج معانيها.

یہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ روایت کے انواع، اس کے احکام، روایت کی شرطیں، مرویات کی قسمیں اور معانی کے استنباط کا علم ہوتا ہے۔

دوسرے نمبر پر علامہ طاش زادہ اور ان کے ہم عصر شیخ عبداللہ بن الصدیق الغماری کا نام آتا ہے۔ (حوالہ سابق: ۱۰۴)

بہر حال ابن الاکفانی نے درایت حدیث کے ان علوم کی معرفت کو ضروری قرار دیا ہے، جن کی ضرورت تفسیر میں پڑتی ہے، مثلاً: لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول وغیرہ؛ کیوں کہ قرآن مجید کی طرح حدیث پاک کے بعض الفاظ جامع محتمل ہیں۔ (حوالہ سابق: ۱۰۷)

اور حاکم نیشاپوری نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث“ میں فقہ المروئی کے نام سے ایک مستقل باب قائم کر کے بحث کی ہے، اخیر میں رقمطراز ہیں: ”معرفة فقه الحديث“ إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة. یعنی فقہ الحدیث کی معرفت علوم کا ثمرہ ہے اور اسی پر شریعت کی بقا ہے۔ (حوالہ سابق: ۱۱۵)

علم درایت الحدیث کا موضوع:

اس کا موضوع رسول اللہ کی وہ احادیث ہیں، جو معنی مراد اور مفہوم پر دلالت کرتے ہیں۔

صاحب تحفۃ الاحوذی عبدالرحمن مبارکپوریؒ کے یہاں علم الحدیث کی تقسیم:

مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے علم الحدیث کی تین قسمیں کی ہیں:

- (۱) ایک وہ علم ہے، جس کے ذریعہ رسول اللہ کے اقوال، افعال اور احوال کا علم ہو۔
- (۲) دوسری وہ قسم ہے، جس میں اتصال حدیث، روایت کے احوال ضبط و عدالت کے اعتبار سے زیر بحث آتی ہے۔
- (۳) تیسری وہ قسم ہے کہ جس میں حدیث کے الفاظ کے معنی، مفہوم اور مراد کے سلسلہ میں بحث ہوتی ہے، جو قواعد عربی، ضوابط شرعی پر مبنی ہوتے ہیں، اور نبی کریم ﷺ کے احوال کے مطابق۔

الثالث: إنه علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المراد منها، مبنياً على قواعد العربية وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ. (حوالہ سابق: ۱۱۱)

قرآن کریم میں درایت کا لحاظ:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے نقد رجال اور درایت متن کے لیے دو معیار عطا کیے ہیں، یعنی اگر روایت حدیث کا ثقتہ اور عادل ہونا ضروری ہے، تو اس بات کی بھی تحقیق کر لینی ضروری ہے کہ وہ حدیث معارضہ، نسخ، یا علت خفیہ سے محفوظ بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ چیزیں حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہوتی ہیں، چنانچہ قرآن کریم کی آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (حجرات: ۶) میں راوی کے عادل اور راست گو ہونے کے متعلق تحقیق کرنے کا حکم ہے، اور آیت کریمہ ﴿وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ (نور: ۱۶) میں روایت شدہ مضمون کی داخلی حالات سے متعلق تحقیق کرنے کا حکم ہے کہ آیا مضمون روایت، شان نبوت یا مزاج شریعت سے میل بھی کھاتا ہے یا نہیں؟ اس ذمہ داری کو امت کے فقہاء کرام نے انجام دیا ہے۔

حدیث شریف میں درایت کی اہمیت:

درایت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم درایت کا تعلق رسول اللہ ﷺ کی حدیث اور الفاظ کے فہم و تفقہ سے ہے۔

حدیث شریف میں ہے: نضر اللہ امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه، فؤدَّ مبلغ أو عی من سامع. (ترمذی شریف: ۲۶۵۷)

یہ حدیث درایت کی اہمیت پر دال ہے، چوں کہ حدیث سے اصحاب روایت کے مقابلہ میں اصحاب درایت کا تفوق و برتری نمایاں ہو رہی ہے، چنانچہ علامہ محدث عبدالفتاح ابوغدہ (متوفی ۱۴۱۷ھ) نے درایت کو فہم و علم پر محمول کیا ہے، اور آپ نے اپنی کتاب ”لمحات من تاریخ السنۃ“ میں اسی حدیث کو بطور دلیل و سند کے پیش کیا ہے۔

اسی بنا پر امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک حدیث پاک کی معرفت اور تفقہ حاصل کرنا اس کو حفظ کرنے سے زیادہ محبوب ہے۔

ولذا قال الإمام أحمد بن حنبل: معرفة الحديث والفقہ فیہ أحب إلی من حفظه. (حوالہ سابق)

اس حدیث کے ضمن میں مصطفیٰ احمد زرقاء نے بڑی اچھی بات کی طرف نشان دہی کی ہے۔ نصوص شرعیہ دین کے علم ہیں، اس میں صرف نصوص کا ضبط اور حفظ کر لینا کافی نہیں ہے؛ بل کہ اس کے ساتھ ساتھ نصوص کے فہم میں تفقہ حاصل کرنا، اصل کمال ہے اور یہ وہ مقام ہے، جہاں لوگوں (فقہاء و محدثین) میں بڑا تفاوت ہوتا ہے۔

هذه النصوص الشريعة وأمثالها تشير إلى أن العلم بالدين لا يكفي فيه ضبط نصوصه وحفظها... بل هي التفقه في فهم تلك النصوص. (اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الأئمة الفقهاء: ص ۱۷)

امام علی بن المدینی کا یہی نقطہ نظر ہے کہ فقہاء محدثین کے مقابلہ میں اوفق ہیں:

وقال علی بن المدینی: کان حدیث الفقہاء أحب الیہم من حدیث المشیخۃ

أی شیوخ الروایۃ. (حوالہ سابق: ۱۱۷)

اور خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ”نصیۃ اهل الحدیث“ میں اور امام ابن تیمیہ نے ”منہاج السنۃ“ میں ذکر کیا ہے۔

ابن الاثیر الجزری نے اپنی کتاب ”جامع الاصول فی احادیث الرسول“ کے مقدمہ میں تحریر کیا ہے کہ درایت مروی کے فہم کے معنی میں ہے، یہ مصطلح الحدیث کے مباحث میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ علم الفقہ اور احکام کے استنباط کی قبیل سے ہے۔

اسی بنا پر مشہور محدث و فقیہ خطیب بغدادی اپنی سند سے محمد بن عیسیٰ طبراع بغدادی (م: ۲۲۴ھ) کا یہ قول نقل کرتے ہیں: کل حدیث جاءك عن النبي لم يبلغك أن أحدا من أصحابه فعله، فدعه۔ یعنی ہر ایسی حدیث جو تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے پہنچے اور تمہیں (تحقیق کے باوجود) یہ نہ معلوم ہو سکے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی نے بھی اس پر عمل کیا ہے، تو تم اس حدیث کو چھوڑ دو۔ (الفقیہ والمتفقہ: ۱/۳۹۲)

پھر خود خطیب بغدادی نے ان صورتوں کو ذکر کیا ہے، جن میں کوئی حدیث اصطلاح محدثین کے مطابق شرائط صحت کی جامع ہونے کے باوجود ناقابل عمل ہو جاتی اور ترک کر دی جاتی ہے، وہ درج ذیل ہیں، مثلاً حدیث خلاف عقل ہو، قرآن کے خلاف ہو، سنت مشہورہ کے خلاف ہو، اجماع کے خلاف ہو اور حدیث شاذ ہو وغیرہ۔ (حدیث اور فہم حدیث: ۳۵۹)

اصول درایت سے ائمہ اربعہ کا استفادہ:

اسی بنا پر حضرات فقہاء و محدثین میں سے امام ابو حنیفہؒ نے اصول درایت سے بڑا

فائدہ اٹھایا ہے، اور احناف کی اس اصل سے دیگر فقہاء و محدثین نے بھی فائدہ اٹھایا ہے، مثلاً ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ حضرت زینب (صاحبزادی رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کو آپ نے چھ سال کے بعد حضرت ابوالعاص کی زوجیت میں نکاح جدید کے بغیر نکاح ہی کی بنا پر دے دیا، حالانکہ درمیان میں چھ سال کا وقفہ ہوا تھا، جس میں ابوالعاص مشرک تھے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ آپ نے دوبارہ نئے مہر کے ساتھ دونوں کا نکاح فرمایا، اس دوسری روایت کے متعلق امام ترمذی کا بیان ہے کہ سند کے اعتبار سے اس کی صحت مشکوک ہے، ہذا حدیث فی اسنادہ مقال، لیکن ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء کا عمل بھی اسی پر ہے حدیث ابن عباس أجد اسنادا والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب۔ (ترمذی شریف: ۱/۲۱۷)

اور درایت کے اصول خود ساختہ نہیں ہے، بلکہ اس کی نظیر صحابہ کے دور میں ملتی ہے حضرت عمرؓ نے مطلقہ بانہ کی عدت کے نفقہ کے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت یہ کہہ کر رد کر دی تھی کہ ایک ایسی عورت کی بات پر جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے صحیح کہا یا غلط اور یاد رکھایا بھول گئی اعتماد کر کے ہم کس طرح کتاب و سنت کو نظر انداز کریں۔ فقال ما كنا لندع كتاب ربنا و سنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندرى حفظت ام... (ابوداؤد شریف: ۱/۳۱۳)

الحمد للہ دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا میں کئی سال سے تخصص فی الحدیث کا شعبہ قائم ہے، جس کے تحت ”فرحة اللیب فی تخریج احادیث نشر الطیب“، ”جہود المراجیح“، اخبار آحاد اور ان کی استدلالی حیثیت، حدیث کے اصول و مصطلحات اور فہم مشکلات الحدیث؛ اپنے فن کی اہم کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، اور اہل علم اور باذوق علماء

نے قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔

اس شعبہ میں مشکل الحدیث کے بابت امام طحاوی کی مشکل الآثار نصاب میں کئی سال قبل داخل کی گئی، اس وقت اس کا پرانا نسخہ تھا، جس سے خاطر خواہ استفادہ دشوار تھا۔ مفکر ملت رئیس حضرت مولانا عبداللہ صاحب کا پودروی رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خانہ میں جب سعودی عرب سے شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق کے ساتھ ”مشکل الآثار“ ۱۵ جلدوں میں آئی، اور دارالعلوم ہذا کے مہتمم حضرت مولانا اقبال صاحب ٹیکاروی کی نظر اس کتاب پر پڑی تو انہوں نے محسوس کیا کہ مشکل الحدیث کو سمجھنے میں اس کتاب کے ذریعہ بڑی سہولت ہوگی، چنانچہ کئی سال قبل مہتمم صاحب نے مفکر ملت سے کتاب حاصل کر کے تخصص فی الحدیث کے نصاب میں داخل کیا اور راقم الحروف کو حکم دیا کہ تخصص کے طلبہ سے اردو میں اس کا ماحصل لکھوائیں۔

اس لیے طلبہ نے راقم کی نگرانی میں کام شروع کیا اور سال کے اخیر میں طلبہ کی کاپیاں حضرت مہتمم صاحب کی خدمت میں پیش کی گئیں، حضرت والا نے دیکھا اور خوشی و مسرت کا اظہار کرتے ہوئے راقم الحروف کو مزید منتخ کرنے کا حکم دیا اور مفید مشورے بھی دیے، اور جب پہلی جلد پر کام مکمل ہو گیا اور حضرت مہتمم صاحب کے مشورہ کے مطابق مزید منتخ اور مزین کرنے کے بعد ایک سال قبل مخدومی و مکرمی مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کے سامنے کاپی پیش کی گئی، تو حضرت والا نے بھی بڑی تحسین فرمائی، تاہم یہ مشورہ بھی دیا کہ متعارض احادیث کی تطبیق میں دیگر محدثین کی جو رائے پیش کی گئی ہے، اسے حوالے کے ساتھ پیش کیا جائے، تو بات زیادہ مستند ہوگی، چنانچہ حضرت کے مشورہ کے مطابق ایک سال مزید پہلی جلد پر کام کیا گیا، اور حوالے درست کیے گئے۔

بہر حال اس کتاب میں خاص طور پر درجہ ذیل باتیں زیر بحث لائی گئیں ہیں:

[۱] ترجمہ باب اور باب کی پہلی حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے ابتداء میں مختصراً اردو میں تمہیدی طور پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاکہ ترجمہ باب اور حدیث کی غرض اور خلاصہ واضح ہو جائے۔

[۲] ہر باب میں ”قال ابو جعفر“ سے مصنف کی غرض اور مقصد کو نمایاں کیا گیا ہے، اور دو روایتوں میں جو تعارض یا اشکال ہے، دونوں کی وضاحت کی گئی ہے پھر ”فکان جوابنا فقیل لہ“ کے ذریعہ امام طحاوی نے جو اس کا جواب دیا ہے، اسے قلم بند کیا گیا ہے۔

[۳] امام طحاوی کی تطبیق اور جمع کی صورت قلم بند کرنے کے بعد دیگر محدثین کی رائے مع حوالہ ذکر کی گئی ہے۔

[۴] عام طور پر دیگر محدثین کے وہی اقوال پیش کئے گئے ہیں، جو امام طحاوی کی رائے کے مخالف ہیں۔

[۵] بعض ابواب کی احادیث میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ کوئی اشکال، تو وہاں نفس مسئلہ کو ترجمہ الباب اور حدیث الباب کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔

[۶] کتاب کے آغاز میں دو فہرست دی گئی ہیں، پہلی امام طحاوی کی کتاب شرح مشکل الآثار کے مطابق ہے؛ لیکن دوسری فہرست سہولت و آسانی کے لیے ابواب کے مطابق دی گئی ہے۔

اخیر میں سب سے پہلے حضرت الاستاذ مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کا پودروئی کا بے حد ممنون و مشکور ہوں کہ آں جناب نے ایک سال قبل اس کتاب کے مسودہ کو دیکھا ہی نہیں بلکہ تشجیع و ترغیبی جملے کے ساتھ ساتھ مفید مشورے بھی دیے اور آنجناب کے مشورہ کے مطابق ایک سال تک دیگر محدثین کے حوالے جمع کئے گئے، آج وہ ہمارے درمیان نہیں رہے، یقیناً ان کی حیات میں یہ کتاب طبع ہو کر منظر عام پر آتی، تو حضرت والا کو

بے حد خوشی ہوتی اور دعائیں دیتے اور ہم جیسے کم علم اور کوتاہ علم کے لیے ان کے تشبیعی جملے اور ان کے دعائیہ کلمات سے نیا حوصلہ ملتا، اللہ تعالیٰ حضرت والا کی بال بال مغفرت فرمائے اور جنت الفردوس میں جگہ عطا کرے، آمین۔

بڑی ناسپاسی ہوگی کہ اس موقع پر دارالعلوم ہذا کے باوقار مہتمم اور شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکا روئی کا شکر یہ نہ ادا کروں، جنہوں نے میری کم علمی اور بے بضاعتی کے باوجود طلبہ تخصص فی الحدیث کے ذریعے امام طحاوی کی شہرہ آفاق کتاب ”مشکل الآثار“ کا اردو میں خلاصہ کرانے کا حکم دیا، اتنا ہی نہیں بلکہ آنجناب نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود مفید مشورے اور رہنمائی کے ساتھ ساتھ مسودہ کو بار بار دیکھا، نیز اس کتاب پر ایک وقیع مقدمہ تحریر فرما کر کتاب کے حسن میں اضافہ فرمایا، ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حضرت والا کے علم و عمر میں خوب خوب برکت عطا کرے اور آپ کے سایہ کوتا دیر رکھے، آمین۔

اسی طرح تخصص فی الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا کے ان طلبہ کا تہہ دل سے ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے راقم کی نگرانی میں اس کتاب پر کام کیا، اور اس کے بعد مزید کام کی راہیں کھلیں، خاص طور پر مولوی معین نوساری، مولوی فاروق اور مولوی اظہار اورنگ آبادی کا؛ جنہوں نے اس کتاب کی تصحیح اور حوالہ جات کی تلاش و تحقیق میں ہماری مدد کی، اور حدیثی ذوق کا ثبوت دیا، اللہ تعالیٰ علم و عمل میں ترقیات سے مالا مال فرمائے۔ آمین!

اسی طرح اس موقع پر والد محترم حضرت مولانا احمد حسین صاحب المنظار ہری کے لیے دعاء کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جن کی محنت اور دعاؤں کے طفیل احقر کو دینی ادارے میں پڑھانے اور لکھنے کا شعور پیدا ہوا، اللہ تعالیٰ ان کی بال بال مغفرت فرمائے اور جنت الفردوس

میں جگہ عطا کرے، آمین۔

اسی طرح عزیز مفتی عبدالرشید صاحب منوبری کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے مسودہ پر نظر ثانی کر کے تہذیب و تصحیح فرمائی، اللہ تعالیٰ آپ کو اجر عظیم عطا کرے اور مولوی ذاکر صاحب کا ممنون و مشکور ہوں کہ انہوں نے کمپوزنگ کے ذریعہ طباعت کے مسئلہ کو آسان کیا۔ اسی طرح مکرمی و محترمی مفتی مجتبیٰ حسن قاسمی (استاذ دارالعلوم ماٹلی والا، و مرتب فتاویٰ فلاحیہ) کا تیرہ دل سے ممنون و مشکور ہوں کہ آپ نے تمام تر مصروفیات کے باوجود حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکا رووی دامت برکاتہم کے ایماء اور میری درخواست پر اس کتاب کے مسودے کو از اول تا آخر دیکھا، اور کمپوزنگ و سیٹنگ کی نوک پلک کو سنوار کر کتاب کو مہذب و منقح فرمایا، اللہ تعالیٰ اجر جزیل عطا فرمائے، آمین۔

اخیر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبول فرما کر عوام و خواص کے لیے نفع بخش بنائے اور متعارض نصوص میں تطبیق و ترجیح کا عمل انجام دینے میں راہ ہموار ہو، اور اس خدمت کو راقم اور والدین اور اساتذہ کے لیے صدقہ جاریہ اور نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

محمد حسن ندوی مدھوبنی

استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات

۲۰۱۸/۱۰/۶ء

امام ابو جعفر الطحاویؒ اور ان کی علمی خدمات پر ایک نظر

امام طحاویؒ تیسری صدی کے ممتاز فقہاء اور نابغہ روزگار محدثین میں سے ہیں، آپ جہاں ایک طرف قرآن کے بڑے عالم و مفسر تھے وہیں دوسری طرف مشکل الحدیث کی شرح، روایت و درایت، تفقہ، اجتہاد اور مذاہب ائمہ بالخصوص مذہب ابو حنیفہ کی معرفت پر اپنے زمانے کے بے مثال امام تھے، بقول علامہ انور شاہ کشمیریؒ امام طحاویؒ مذہب حنفی کے ہی نہیں بل کہ سبھی مکاتب فکر سے پورے طور پر واقف تھے، آپ کو ایک وقت میں دو ایسے کمال حاصل تھے جس کی مثال اس وقت کے علماء میں عنقا نہیں ہے تو کیا ضرور ہے، ایک علوم حدیث میں مہارت تامہ اور دوسرے فقہ و اصول فقہ میں درک کامل اور اس کا وہ تمام لوگ اعتراف کرتے ہیں جنہوں نے امام صاحب کے آثار علمیہ سے استفادہ کیا ہے، چنانچہ امام طحاویؒ کی حدیثی خدمات پر علماء کی جورائے اور اقوال ہیں وہ یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔

امام طحاویؒ کی علمی اور حدیثی خدمات پر علماء اور محدثین کے اقوال و آراء:

محدث بن یونس اور ابن عساکر اور سمعانی کا قول ہے کہ امام طحاویؒ ثقہ، قابل اعتماد، فقیہ و عاقل تھے، انہوں نے اپنا کوئی نظیر و مثیل نہیں چھوڑا۔ (الامام ابو جعفر الطحاویؒ واثرہ فی نقد

الحدیث: ۹۰/۱)

شیخ مسلمہ بن قاسم الاندلسی نے ذکر کیا ہے کہ امام طحاویؒ ثقہ، جلیل القدر فقیہ، اختلاف علماء کے بڑے عالم اور تصنیف و تالیف کی بڑی بصیرت رکھتے تھے، امام ابو حنیفہ کے متبع

تھے، اور حنفی مذہب کی بہت حمایت کرتے تھے۔ (اللسان: ۲۷۶/۱) علامہ ابن الجوزیؒ نے فرمایا کہ امام طحاوی فقیہ، ثبت، فہیم و عاقل تھے۔ (المستطعم: ۲۵۰/۶) امام ذہبیؒ نے اپنی کتاب (سیر اعلام النبلاء: ۲۷/۱۵) میں لکھا ہے کہ امام طحاوی فقیہ، محدث، حافظ حدیث، ثقہ، ثبت، عاقل اور اعلام میں سے ایک تھے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے ہدایہ میں لکھا ہے کہ امام طحاوی صاحب مصنفات مفیدہ اور فوائد عزیزہ تھے اور وہ ثقات، اثبات اور حفاظ جہا بذہ میں سے تھے۔

علامہ عینیؒ نے نخب الافکار میں امام طحاوی کو ثقہ، بارع فی الفقہ والحديث، حافظ و ناقد حدیث، شیخ الحنفیہ، احد الاعلام، شیخ الاسلام، امام العصر، علم فقہ، حدیث اختلاف العلماء، لغت، نحو وغیرہ میں یکتائے روزگار، حدیث و علل اور نسخ و منسوخ میں بڑا علم اور ید طولی رکھنے والا قرار دیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۶۵/۱)

امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: آپ مجتہد ہیں اور ابن الاثیر جزری کے قول کے مطابق مجدد ہیں، میرے خیال میں بھی آپ احادیث کی تشریح، صحیح حمل کی تنقیح، غوامض کی توضیح اور بحث و تحقیق کے لحاظ سے مجدد ہیں، آپ اپنے انوکھے انداز بیان کے خود ہی موجد ہیں؛ کیونکہ آپ سے پہلے محدثین صرف روایات کی تخریج کیا کرتے تھے، بحث و تحقیق کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ (معارف السنن: ۱۱۴/۱)

حضرت علامہ مولانا محمد ابراہیم بلیاویؒ فرمایا کرتے تھے کہ امام طحاوی تو احناف کے بیرسٹر ہیں۔ (حیات امام طحاوی: ۱۷۱)

ولادت:

آپ کی ولادت شب ایک شنبہ گیارہ ربیع الاول کو ہوئی، سن میں اختلاف ہے،

۲۲۹ء، ۲۳۷ء، ۲۳۸ء، ۲۳۹ء، البتہ حافظ ابن لقطہ ۲۳۹ء کو ترجیح دی ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں اور سیوطی اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے یہی سن ولادت لکھا ہے، ”وقال السمعانی وابن عساكر والذهبی وابن حجر... وغيرهم من المحققين أنه ولد سنة تسع وثلاثين ومائتين وهذا هو الصحيح.“ (الامام ابو جعفر الطحاوی واثرہ فی نقد الحدیث: ۲۳۸، شرح مشکل الآثار: ۱/۳۵)

نام و نسب:

نام احمد، کنیت ابو جعفر اور والد کا نام محمد ہے، سلسلہ نسب یوں ہے، ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ ازدی حجرى طحاوی، مصری، ازدی بن کا ایک مشہور ترین قبیلہ ہے، چوں کہ امام طحاوی کا تعلق ازد کی شاخ حجر ہے، اس لیے آپ ازدی حجری کہلاتے ہیں، نیز آپ کے آباء و اجداد یمن سے مصر منتقل ہو گئے تھے، اس لیے مصری بھی کہلاتے ہیں اور طحطا مصر کے ایک دیہات کا نام ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۵)

تحصیل علم:

امام طحاویؒ نے ابتدائی تعلیم اپنے حقیقی ماموں ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ مزنی سے حاصل کی ہے، حضرت امام مزنیؒ امام شافعیؒ کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے، چوں کہ امام طحاویؒ نے اپنے استاذ امام مزنیؒ سے تعلیم حاصل کر کے انہیں کا مذہب مذہب شافعی اختیار کر لیا تھا؛ لیکن جب امام احمد بن ابی عمران حنفی مصر کے قاضی مقرر ہوئے تو امام مزنیؒ کا مذہب ترک کر کے امام احمد بن ابی عمران حنفی کا حلقہ درس اور انہی کا مسلک اختیار کر لیا۔

نیز آپ نے فقہ حنفی کا کثرت سے مطالعہ کیا، امام ابو حنیفہؒ کے اجتہادات و استدالات سے بہت زیادہ متاثر ہوئے، بالآخر آپ نے مسلک میں تبدیلی کی، جیسا کہ شیخ ارنؤوط نے

ذکر کیا ہے، انہ کان یشاہد خالہ یطالع کتب ابی حنیفۃ ویدیم النظیر فیہا ویتاثر فیہا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷۱)

اساتذہ:

آپ کے اساتذہ کی فہرست لمبی ہے، آپ کے صرف وہ اساتذہ، جن سے آپ کے شرح معانی الآثار میں روایت کی ہے، ایک سو چودہ ہیں، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے تمام اساتذہ کتنے ہوں گے؟ آپ ایک واسطہ یعنی امام مزنی کے واسطہ سے امام شافعی کے شاگرد، دو واسطوں سے امام مالک اور امام محمد کے شاگرد اور تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں۔

تلامذہ:

امام طحاویؒ سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: حافظ ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی، معجم کبیر، معجم صغیر اور معجم اوسط کے مصنف، مسلم بن قاسم قرطبی شرح معانی الآثار کے راوی، حافظ علی بن احمد مصری۔

تصانیف:

امام طحاوی کی مشہور و متداول کتابیں درج ذیل ہیں: مختصر الطحاوی، عقیدۃ الطحاوی، مشکل الآثار، شرح معانی الآثار، نقض کتاب المدلسین، التسویۃ بین حدیثنا واخبارنا، احکام القرآن، اختلاف العلماء وغیرہ۔

وفات:

۳۲۱ھ میں مصر میں آپ کی وفات ہوئی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب: ۱

باب مَا قَدْ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا، أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ، وَإِمَامًا ضَلَالَةً، وَمُمَثِّلًا مِنَ الْمُثَلِّينَ. (شرح مشکل
الآثار: ۱۰/۱، رواہ احمد: ۱/۳۹۷، والبخاری: ۱۶۰۳) والطبرانی فی الکبیر (۱۰۳۹۷)

خلاصہ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ جنت اور اس کی بیش بہا نعمتوں کے تذکرہ سے مومنین کے دلوں
میں خوشی و مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اس کے حصول کا جذبہ جاگ اٹھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے
احکام و عبادات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات و تعلیمات کے مطابق بروئے کار لانے میں نشاط
و تازگی پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح جہنم اس کی دردناکی، قیامت کی ہولناکی اور عذاب قبر کے
تذکرہ سے مومنین کے دلوں میں خوف خدا، تقویٰ اور خدا ترسی کا جذبہ موجزن ہو جاتا ہے۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے جرائم و معاصی کی شدت کے اعتبار سے دنیا کی سزا (حدود
و قصاص) میں مدارج قائم کئے ہیں، اسی طرح عذاب قبر، عذاب جہنم اور قیامت کے دن کی
تکلیف میں مدارج قائم کئے ہیں، لہذا قیامت کے دن بعض مجرم کی سزا دوسرے مجرمین کے

مقابلہ میں سخت ہوگی۔

چنانچہ اس باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے تینوں مجرمین کی سزایان کی ہیں کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت اور شدید ترین عذاب تین اشخاص کو ہوگا، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے کسی نبی کو قتل کیا، یا جس کو نبی نے قتل کیا، دوسرا وہ شخص ہے جو دنیا میں گمراہی کا امام تھا، اور تیسرا وہ شخص ہے جس نے دنیا میں تصویریں (بلا ضرورت) بنائیں۔

اشکال:

حدیث الباب سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قیامت کے دن صرف مذکورہ مجرمین کو اشد عذاب ہوگا جبکہ سورہ غافر کی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اشد عذاب آل فرعون کو ہوگا۔

جواب:

اس اشکال کا جواب علماء نے مختلف صورتوں میں دیا ہے، چنانچہ ابوالولید بن رشد رقمطراز ہیں: کہ اگر یہ وعید کافر کے حق میں وارد ہوئی ہے تو کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ وہ آل فرعون کے ساتھ مشترک ہے اور یہ اس کے عظیم کفر پر دال ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ذکر ہے: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (الغافر: ۴۶)

لیکن اگر یہ وعید مسلمان کے حق میں وارد ہوئی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دوسرے مسلمان کی نسبت اشد عذاب والا ہے، اور یہ اس کی مذکورہ معصیت کے عظیم ہونے پر دال ہے۔

وقال أبو الوليد بن رشد في مختصر مشكل الطحاوي ما حاصله إن الوعيد بهذه الصيغة إن ورد في حق كافر فلا إشكال فيه لأنه يكون مشتركا في ذلك مع آل فرعون ويكون فيه دلالة على عظم كفر المذکور وإن ورد في حق عاص فيكون أشد عذابا من غيره من العصاة ويكون ذلك دالا على عظم المعصية المذكورة. (فتح الباری: ۵۸۲/۱۱)

اسی طرح امام قرطبی نے بھی توجیہ کی ہے کہ جن لوگوں کی طرف ”اشد عذاب“ کی

اضافت کی گئی ہے، ان سے تمام لوگ مراد نہیں؛ بلکہ صرف وہ لوگ مراد ہیں جو اس متوعہ علیہ العذاب کے سبب میں مشترک ہیں، لہذا فرعون ان لوگوں کے مقابلہ میں عذاب کے لحاظ سے اشد عذاب والا ہے جس نے الوہیت کا دعویٰ کیا۔

واجاب القرطبي بأن الناس إذ اضعف اليهم اشد لا يراد بهم كل الناس بل بعضهم وهم من يشارك في المعنى المتوعده عليه بالعذاب. (حاشیۃ البخاری: ۸۸۰/۱)

اسی طرح ضلالت کفر کا مقتداء فسق کے مقتداء کے مقابلہ میں اشد عذاب والا ہے، اسی طرح عبادت کی نیت کے بغیر تصویر بنانے والے کے مقابلہ میں عبادت کی نیت سے تصویر بنانے والا اشد عذاب والا ہوگا۔

قال النووي: هذا محمول على صور الأصنام فتعبد فله أشد عذاباً؛ لأنه كافر. (مرقاۃ المفاتیح: ۳۲۹/۸ مکتبہ تھانوی دیوبند)

ومن يقتدى به في ضلالة كفره أشد عذاباً ممن يقتدى به في ضلالة فسقه ويكون ذلك دالاً على أعظم المعصية المذكورة. (تكملة فتح المليم: ۱۴۸/۱۰)

واجاب الطبري بان المراد هنا من يصور ما يعبد من دون الله... وأما من لا يقصد ذلك فانه يكون عاصياً بتصويره. (فتح الباری: ۵۸۲/۱۱، رقم: ۵۹۵۰)

اشکال:

”رجل قتل نبياً أو قتله نبي“ قیامت کے دن جن لوگوں پر شدید ترین عذاب ہوگا، ان میں قاتل نبی کے ساتھ مقتول نبی کو بھی شامل کیا گیا ہے؛ جب کہ دونوں میں بڑا فرق ہے تو دونوں کی سزا میں فرق ہونا چاہیے۔

جواب:

اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتول نبی دراصل قتل نبی کا حریص و متمنی تھا؛ مگر وہ اس ارادہ

میں ناکام ہوا، اور (چاہ کن را چاہ در پیش) کے تحت مقتول نبی کے زمرے میں آ گیا؛ کیوں کہ نبی کے قتل کے ارادہ سے نبی سے قتال اور لڑائی کرنا بہت بڑا سنگین جرم ہے، اس لیے قاتل نبی اور مقتول نبی دونوں کو قیامت کے دن سخت ترین عذاب ہوگا۔

اقوال المحدثین:

ملا علی قارئی کی عبارت سے اس کی تائید ہوتی ہے:

اشتد غضب اللہ علی رجل یقتله رسول اللہ فی سبیل اللہ قال النووي قوله: ”فی سبیل اللہ“ احتراز ممن یقتله فی حد أو قصاص؛ لأن من قتله النبی فی سبیل اللہ کان قاصدا قتل النبی ﷺ. (مرقاۃ المفاتیح: ۸/۲۸۳)

یعنی اس شخص پر اللہ تعالیٰ کے غصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے جس کو اللہ کے رسول ﷺ جہاد کے راستہ میں قتل کرے، امام نوویؒ نے اس سے اس مقتول کو مستثنیٰ کیا ہے جسے حد یا قصاص کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اس لیے کہ اللہ کے راستہ میں جس شخص کو نبی قتل کرتا ہے وہ اصلاً نبی کے قتل کا متمنی اور خواہاں ہوتا ہے۔

چنانچہ اس نظریہ کی تائید رسول اللہ ﷺ کے دوسرے قول سے بھی ہوتی ہے، ارشاد ہے: ”القاتل والمقتول فی النار.“ (بخاری، رقم: ۳۱۰)

اس حدیث میں رسول ﷺ نے قاتل اور مقتول دونوں کی سزا ایک ہی قرار دی ہے؛ حالاں کہ عمل اور جرم کے اعتبار سے قاتل کا جرم، مقتول کے جرم کے مقابلہ میں اشد ہے، اسی وجہ سے صحابہ کرام نے استفسار کیا:

”فما بال المقتول“ مقتول کا کیا جرم ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح جواب

دیا: ”إنه کان حریصا علی قتل صاحبه.“ (مشکوٰۃ شریف: ۲/۳۰۷)

یعنی مقتول بھی قاتل کی طرح اپنے ساتھی قاتل کو قتل کرنے کا حریص اور متمنی تھا، اس

لیے دونوں کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔

تاہم اگر ان میں سے دونوں کا ارادہ اپنی جان کی حفاظت اور دفاع مقصود تھا لیکن دفاع میں ایک کی موت واقع ہوگئی تو اس پر عند اللہ کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

قال ابن الملك: فيه أن الحرص على الفعل المحرم مما يؤاخذ به، وإن قصد كل منهما كان قتل الآخر لا الدفع عن نفسه حتى لو كان قصد أحدهما الدفع ولم يجد منه بدا إلا بقتله فقتله لم يؤاخذ به لكونه مأذوناً فيه شرعاً. (مرقاۃ المفاتیح: ۷/۱۹۶ مکتبہ تھانوی)

تعارض:

پہلی روایت حضرت (عبداللہ بن عمر کی روایت) میں ”وممثل من الممثلین“ ہے؛ جب کہ حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت میں ”الذین یشبہون بخلق اللہ“ ہے؛ لہذا دونوں روایتوں میں یہاں پر تعارض ہے۔

عن عائشة قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مستتره بقرام فيه صورة، فهتكه؛ ثم قال: إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار: ۱۱۱)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی لکھتے ہیں کہ اصلاً دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے، یعنی صریحاً کے اعتبار سے اختلاف ہے؛ معنی کے اعتبار سے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ ”الذین یشبہون بخلق اللہ“ یہ ”ممثل من الممثلین“ ہی کے معنی میں ہے، یعنی پہلی روایت میں جس طرح تین لوگوں کے بارے میں عذاب شدید کی وعید آئی ہے، اسی طرح الفاظ اور تعبیر کے فرق کے ساتھ حضرت عائشہ کی حدیث میں بھی وہی تین

لوگ مراد ہیں، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں: فوقفنا بذلك على أن ما كان من رسول الله عليه السلام في هذا الحديث غير مخالف لما في الحديث الأول، إذ كان المشبه بخلق الله هو الممثل بخلق الله، وأن الجنس المذكور في هذا الحديث هو من الأجناس الثلاثة المذكورين في الأول. (شرح مشکل الآثار: ۱۲/۱)

تعارض:

عن عائشة قالت: قال رسول الله عليه السلام: أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل هجار رجلاً فهجا القبيلة بأسرها. (شرح مشکل الآثار: ۱۲)

اس حدیث کی آخری شق حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مختلف ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ”ممثل من الممثلين“ ہے، جب کہ حضرت عائشہ کی روایت میں ”رجل هجار رجلاً فهجا القبيلة بأسرها“ ہے۔ اس عبارت کی وجہ سے دونوں روایتوں میں تعارض ہے: فإن كان ما في هذا كما فيه، فهو مخالف للأول. (شرح مشکل الآثار: ۱۲/۱)

جمع و تطبیق:

چوں کہ عہد صحابہ اور تابعین میں روایات باللفظ کے بجائے روایت بالمعنی کا بعض روایات نے زیادہ اہتمام کیا، عین الفاظ رسول ﷺ کو محفوظ نہیں رکھا، بلکہ اسے یاد رکھنے میں تساہل اور کوتاہی ہوئی، نتیجہ یہ ہوا کہ متن میں اور الفاظ میں فرق اور اختلاف ہو گیا، چنانچہ امام طحاوی کی اس عبارت سے یہی بات مترشح ہوتی ہے:

”فإن كان ما في هذا كما فيه فهو مخالف للأول، وحاش ذلك أن يختلف قول الرسول في هذا، أو في غيره، غير أنه قد يحتمل أن يكون ما في هذا من تقصير بعض رواة عن حفظ ما كان من رسول الله ﷺ في ذلك.“ (شرح مشکل الآثار: ۱۳/۱)

اقوال المحدثین:

مذکورہ توجیہ کی تائید امام ابن سرین کے اس قول سے ہوتی ہے:

عن ابن سرین قال: كنت اسمع الحديث من عشرة كلهم يختلف في اللفظ، والمعنى واحد. (بحوالہ مصنف عبدالرزاق: ۲۰۸۳۸)

امام ابن سرین کہتے ہیں کہ میں نے ایک ہی حدیث کو دس مشائخ سے سنا ہے جس کو ہر ایک نے مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

اسی وجہ سے ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کچھ شرطوں کے ساتھ روایت بالمعنی جائز ہے بشرطیکہ الفاظ کا معنی پورے طور پر ادا ہو جائے، جیسا کہ علامہ سیوطی نے لکھا ہے:

وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف: يجوز بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنى. (تقریب النووی: ۹۲/۲، اتحاد بک ڈپو)

اسی طرح حدیث الباب کی آخری شق سے اختلاف کرنے میں روات حضرات میں سے بعض نے جنس عذاب میں یکسانیت کی وجہ سے ”ممثل من الممثلین“ کی جگہ پر ”الذین يشبهون بخلق الله“ نقل کیا، تو بعض نے ”رجل هجا رجلا فهجا القبيلة بأسرها“ کیوں کہ ہر ایک کی سزا اشد عذاب ہے، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔



باب: ۲

بَابُ بَيَانِ مَا أَشْكََلَ عَلَيْنَا مِمَّا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْعَشْرِ
الْخَوَاتِمِ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ الَّتِي تَلَاهَا فِي لَيْلَةٍ عِنْدَ اسْتِيقَاطِهِ مِنْ
نَوْمِهِ وَمَا رُوِيَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ

عَنْ كُرَيْبٍ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ بَاتَ عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَهِيَ
خَالَتُهُ؛ قَالَ: فَاضْطَجَعْتُ فِي عَرْضِ الْوَسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَأَهْلُهُ فِي
طُولِهَا، فَتَنَامَ حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ، فَجَعَلَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْآيَاتِ الْخَوَاتِمِ مِنْ سُورَةِ آلِ
عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَيْءٍ مُعَلَّقَةٍ، فَتَوَضَّأَ مِنْهَا، فَأَحْسَنَ وُضُوئَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي. (شرح مشکل
الآثار: ۱/ ۱۴، رواه البخاری (۱۸۳) و (۹۹۲) و (۱۱۹۸) و (۳۵۷۰) و (۳۵۷۲) و مسلم (۷۳) و ابوداود (۱۳۶۷)

خلاصہ الحدیث:

حدیث شریف جہاں قرآن مجید کی تفسیر و توضیح ہے، تو وہیں رسول اللہ ﷺ کی مثالی
زندگی اور آپ کی عملی سنت و عادات کی بہترین تصویر بھی ہے؛ چنانچہ صحابہ کرام کو آپ کی ہر ادا
سے محبت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا اور اس کو اپنے لیے حرز جان سمجھتے اور اس کے لیے اپنی جان
نچھاور کرنا فخر سمجھتے، اسی وجہ سے آپ ﷺ کے دن کے معمولات کی طرح رات کے
معمولات کی واقفیت کی غرض سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنی خالہ حضرت میمونہؓ کے

گھر ایک رات قیام کیا، رسول ﷺ کی رات کی عبادت و ریاضت اور معمولات کو قریب سے دیکھنے کی سعادت حاصل کی۔

الغرض اس باب کی پہلی روایت میں یہی واقعہ مذکور ہے کہ رسول ﷺ جب رات میں بیدار ہوئے، تو سورہ آل عمران کی آخری دس آیات کی تلاوت فرمائی، تاہم یہ بات مشتبہ ہے کہ آیا آپ ﷺ نے تلاوت کی ابتداء ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ﴾ سے کی (جیسا کہ قراء اہل کوفہ و مدینہ کا نظریہ ہے) یا ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے (جیسا کہ قراء شام کا قول ہے)۔
اختلاف القراء:

اس مسئلہ میں قراء کے مابین اختلاف ہے کہ رات میں آپ ﷺ جب بیدار ہوئے تو سورہ آل عمران کی کس آیت سے تلاوت کا آغاز کیا؟ اس سلسلہ میں قراء مدینہ و کوفہ کا قول یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ﴾ سے تلاوت کی ابتداء کی؛ جب کہ قراء شام کا نظریہ اس کے برعکس ہے یعنی آپ ﷺ نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز کیا۔

جمع و تطبیق:

قراء کے اختلاف کے سلسلہ میں امام طحاویؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے؛ البتہ امام بخاری نے دونوں آیات کے لیے علاحدہ، علاحدہ باب قائم کیا ہے، اور احادیث ذکر کی ہیں۔

”باب ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عن ابن عباس قال: بت عند خالتي ميمونة... فلما كان ثلث الليل الآخر قعد فنظر إلى السماء، فقال ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بخاری شریف: ۴۵۶۵)
اس روایت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آپ نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ ﴿۱﴾ سے قرأت کا آغاز کیا؛ مگر دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ہے، اس میں اس کے برعکس صورت ہے۔

عن ابن عباس: قال: بت عند خالتي ميمونة؛ فقال: لا نظرن إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطرح لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة، فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها، فجعل يمسح النوم عن وجهه، ثم قرأ الآيات العشر الأواخر من آل عمران، حتى ختم. (بخاری شریف: ۴۵۷)

وجه الترجيح:

چوں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی پہلی روایت میں آیات آل عمران کی صراحت ہے، جب کہ دوسری روایت میں مطلقاً تلاوت کا ذکر ہے، آیات آل عمران کی کوئی تحدید نہیں ہے، اس لیے امام طحاویؒ نے قراءت شام کے قول کو رائج قرار دیا ہے؛ کیوں کہ انہوں نے شرح مشکل الآثار میں علی بن عبداللہ بن عباس اور محمد بن علی عن ابی عن بن عباس دونوں کی روایت ذکر کی ہیں، جن میں یہ صراحت کے ساتھ ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز کیا۔

عن ابن عباس قال: بت عند النبي عليه السلام، فقام، فاخذ سواكه، ثم توضأ، ثم رفع رأسه إلى السماء وهو يقول ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ثم صلى ركعتين فاطال فيهما القيام والركوع والسجود. (شرح مشکل الآثار: ۱۶/۱)

اور امام طحاوی نے اس طرح ذکر کیا ہے:

فوقفنا بهذا الحديث على أن أول العشر الايات من آخر سورة آل عمران هو كما في عدد الشاميين، وموافقة ابن عباس، إياهم على ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱۷/۱)

اقوال المحرّثین:

علامہ ابن حجرؒ نے گرچہ دونوں آیات ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ اور ﴿الَّذِينَ يُذَكِّرُونَ اللَّهَ﴾ کو بطور ترجمۃ الباب کے پیش کیا ہے اور عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو سند کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر آخری جملہ سے یہی بات عیاں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رات میں بیدار ہوتے، تو سورہ آل عمران کی آخری آیت ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز فرماتے:

واستفید من الرواية في الباب قبله أن أول المقروء قوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فتح الباری: ۱۰۶/۹)

نیز صاحب بذل نے بھی امام طحاوی کے نقطہ نظر کی تائید کی ہے: اور حدیث ”ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران“ کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے: من قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ سے معلوم ہوا کہ آخری دس آیات سے مراد ان کے نزدیک ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية ہے۔ (بذل الجہود: ۱۳۶)



باب: ۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلا مَا رُوِيَ عَنْهُ فِي مَا يُقَالُ عِنْدَ الْمَسَاءِ
مِمَّا لَا يَضُرُّ مَعَهُ قَائِلُهُ لَدَغَةِ حُمَةٍ حَتَّى يُصْبِحَ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَجُلًا، مِنْ أَتْلَمَ قَالَ: مَا نِمْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ: ”مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟“ فَقَالَ: لَدَغَتْني عَقْرَبٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: ”أَمَا إِنَّكَ لَوْ قُلْتَ حِينَ أَمْسَيْتَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ
يَضُرَّكَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ.“ (شرح مشکل الآثار: ۱۸/۱، رواه مسلم (۲۷۰۹) و ابوداؤد (۳۸۹۹))

خلاصہ الحدیث:

دعاء مومن کے لیے بہترین ہتھیار ہے، اسی کے ذریعہ مومن اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی
ضرورت و حاجت پیش کرتا ہے، دعا قلبی سکون اور اطمینان کا وہ قیمتی سامان ہے کہ ہاتھ
اٹھاتے ہی قلبی اضطراب ختم ہو جاتا ہے اور دعا کی قبولیت کے بعد اس کے فوائد و اثرات
پورے طور پر ظاہر ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دعا عبادت کی روح اور اس کا خلاصہ ہے۔
”الدعاء مخ العبادة“ نیز دعا عبادت بھی ہے، اگر دعا قبول نہ بھی ہو، تب بھی داعی کے کھاتے
میں عبادت کا ثواب لکھا جاتا ہے۔

قرآن پاک میں انبیائے کرام کی دعائیں کثرت سے ذکر کی گئی ہیں، اسی طرح رسول
اللہ ﷺ نے ہر موقع اور مقام کے لیے الگ الگ دعا کی ہے اور امت مسلمہ کو اس کی
ترغیب و تلقین بھی، آپ ﷺ کی دعائیں ذخیرہ احادیث میں موجود ہیں، جو بہت ہی تنوع

اور توسع کی حامل ہیں۔

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس طرح رسول اللہ ﷺ نے مثبت چیزوں کے لیے دعا کی ترغیب دی ہے، اسی طرح منفی اعمال سے اجتناب کرنے کے لیے علاحدہ، علاحدہ دعا کی تلقین فرمائی ہے، اسی کی ایک شق کا ذکر اس باب کی پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ شام کے وقت یہ دعا ”اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق، لم یضرک ان شاء اللہ“ پڑھ لے، تو رات کی تمام تر شیطانی حرکات سے محفوظ ہو جائے گا۔

الغرض دعا اللہ تعالیٰ کی بیش بہا نعمت ہے جو جتنی اس کی قدر کرے گا وہ اسی اعتبار سے فائدہ اٹھائے گا، اس لیے اس کے آداب و شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے دعا کی جائے، تاکہ اس کے فوائد پورے طور پر نمایاں ہوں۔

اختلاف فی السند:

باب کی حضرت ابو ہریرہؓ والی پہلی روایت کی سند میں بڑا اختلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے آٹھ سندوں میں حضور ﷺ سے پہلے ”سہیل عن أبیہ (إلی صالح السمان)“ عن أبی ہریرہؓ ذکر کیا ہے، اور دوسری چھ سندوں میں ”عن أبی ہریرہؓ“ کی جگہ پر ”عن رجل من اسلم“ تحریر کیا ہے، اس اعتبار سے یہاں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہاں حضرت ابو ہریرہؓ کی سند کی تمام صورتیں ذکر کی جا رہی ہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی سند کی صورتیں:

۱- عن سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرہؓ.

۲- حدثنا إبراهيم بن مرزوق، حدثنا أبو حذيفة حدثنا سفيان الثوري عن

سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرہؓ.

- ۳- حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن أبي داود حدثنا محمد بن المنهال حدثنا يزيد بن زريع حدثنا روح بن القاسم عن سهيل، عن أبيه عن أبي هريرة.
- ۴- حدثنا أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن قال: قرأت على لوين عن حماد بن زيد عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.
- ۵- حدثنا أحمد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك أخبرنا يزيد أخبرنا هشام عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.
- ۶- حدثنا يونس حدثنا ابن وهب حدثنا جرير بن حازم عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.
- ۷- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا محمد بن عثمان العقيلي حدثنا عبد الأعلى يعني السامي عن عبيد الله بن عمر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.
- ۸- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا إبراهيم بن يوسف الكوفي حدثنا الأشجعي عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.
- اور ”عن رجل من أسلم“ کی درج ذیل شکلیں ہیں:
- ۱- حدثنا عيسى بن إبراهيم الغافقي حدثنا سفيان بن عيينة عن سهيل سمع أباه يخبره عن رجل من أسلم.
- ۲- حدثنا إبراهيم بن مرزوق حدثنا وهب بن جرير حدثنا شعبة عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.
- ۳- حدثنا فهد، حدثنا أبو غسان حدثنا زهير بن معاوية عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

۴- حدثنا أحمد بن داود حدثنا سهل بن بكار حدثنا أبو عوانة عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

۵- حدثنا الربيع المرادي حدثنا أسد وحدثنا يونس حدثنا أسد حدثنا شعبة عن سهيل وأخيه عن أبيهما عن رجل من أسلم.

۶- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا إسحاق بن منصور أخبرنا جبان حدثنا وهيب عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

رانج سند:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ باب کی پہلی روایت دونوں سند ”عن أبي هريرة اور عن رجل من اسلم“ سے ہے؛ لیکن دونوں میں رانج کون ہے؟ اور کس سند کی دوسرے محدثین نے متابعت کی ہے؟

اس سلسلہ میں امام طحاوی رقمطراز ہیں: کہ دو احادیث مجھے ملی ہیں، جن کو ابوصالح نے روایت کیا ہے یا ان کے بھائی (صالح، عبد اللہ، محمد) کے علاوہ کسی اور نے روایت کیا ہے اور دونوں حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں، ”رجل من اسلم“ سے نہیں۔

فوجدنا يونس قد حدثنا قال حدثنا ابن وهب اخبرني عمرو بن الحارث عن ابيه ويزيد بن ابي حبيب عن يعقوب بن عبد الله يعني: ابن الاشع عن القعقاع بن حكيم عن ذكوان ابي صالح عن ابي هريرة انه قال: جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله ما لقيت الخ. (شرح مشکل الآثار ۱/ ۲۵)

اسی طرح ابوصالح کے علاوہ طارق بن مخاشن نے بھی اس روایت کو حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے۔

حدثنا فهد حدثنا زيد بن عبد الله حدثنا بقية حدثني الزبيدي عن الزهري عن طارق بن معاش عن أبي هريرة. (شرح مشکل الآثار: ۲۶/۱)

ولما وجدناه من رواية القعقاع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، لا عن رجل من أسلم؛ قوي في قلوبنا أن أصل هذا الحديث عن أبي صالح، عن أبي هريرة، لا عن رجل من أسلم. (شرح مشکل الآثار: ۲۷/۱)

وضاحت:

سہیل بن ابی صالح کے تین بھائی ہیں، صالح بن ابی صالح، عبد اللہ بن ابی صالح، اور محمد بن ابی صالح۔ (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال: ۱۲/۲۲۳)

چنانچہ شیخ الارناؤوط نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے: وسہیل بن ابی صالح له ثلاثة اخوة صالح، وعبد الله ومحمد وهم من رجال "التہذیب"۔ (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۲۴/۱)

اختلاف فی السند کی دوسری شکل:

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اس سند میں "ابو صالح" حضرت ابو ہریرہ سے پہلے جو راوی ہیں وہ غطفان کے مولیٰ ہیں یا جویریہ امراۃ بن قیس کے مولیٰ ہیں؟

اس سلسلہ میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں؛ چنانچہ صاحب طبقات نے ابو صالح کو غطفان کا مولیٰ قرار دیا ہے، جیسا کہ شیخ شعیب الارناؤوط نے ذکر کیا ہے:

ونص كلامه ابو صالح السمان وهو الزيات واسمه ذكوان مولی غطفان، ويقال مولی جویریہ امرأۃ من قیس۔ (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۲۵/۱)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی نے لکھا ہے کہ ابو صالح کے سلسلہ میں جو دو روایات ہیں، وہ سب صحیح ہیں؛

کیوں کہ محدثین سے دونوں باتیں ملتی ہیں، حاشیہ میں بھی مذکور ہے:

ویقال مولی جویریۃ امرأۃ بن قیس. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۲۵/۱)

اسی طرح تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے۔

سہیل بن ابی صالح، واسمہ ذکوان السمان، ابویزید المدنی مولی جویریۃ بنت الاحمس امرأۃ من غطفان اخو صالح بن أبی صالح وعبد اللہ بن ابی صالح، ومحمد بن ابی صالح. (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال: ۲۲۳/۱۲)

نیز سیر اعلام النبلاء میں اس طرح ہے:

سہیل بن ابی صالح الإمام المحدث الكبير الصادق أبو یزید المدنی مولی جویریۃ بنت الاحمس الغطفانیۃ. (۴۵۸/۵)

سہیل بن ابی صالح: واسمہ ذکوان السمان ابویزید المدنی مولی جویریۃ بنت الاحمس امرأۃ من غطفان. (معانی الاخبار فی شرح معانی الآثار: ۳۹۲/۱)

تعارض:

باب کی پہلی روایت سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ شام کے وقت یہ دعا پڑھے گا تب دعا پڑھنے والا موزی جانور کے ضرر سے محفوظ رہے گا؛ جب کہ حضرت خولہ بنت حکیم السلیمہ کی روایت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا عام ہے، کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں؛ لہذا جس وقت بھی اس دعا کو پڑھے گا، تو موزی جانور کے ضرر سے محفوظ رہے گا، جیسا اس روایت میں ہے:

سمعت خولۃ بنت حکیم السلمیۃ، تقول: إنہا سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول: من نزل منزلاً، فقال: أعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق، لم یضره شیء حتی یرتحل من منزله ذلک. (شرح مشکل الآثار: ۲۸/۱)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی مذکورہ دونوں احادیث کے تعارض کو حل کرنے میں یہ توجیہ کرتے ہیں کہ: حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں جس دعا کی فضیلت اور افادیت کا ذکر ہے، وہ دراصل مقیم کے حق میں ہے؛ لیکن حضرت خولہ کی روایت مسافر کے حق میں ہے، جس طرح رفع ضرر اور دفع حرج کے لیے حالت سفر میں مسافر کو (قصر کی اجازت اور موزہ پر مسح کے اعتبار سے رخصت) سہولت ملتی ہے، وہ عام ہے، مسافر کے دن اور رات کے ساتھ خاص نہیں، اسی طرح مسافر کی دعا بھی یوم و لیل کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ مسافر جس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مذکورہ دعا پڑھ کر موذی جانور کے ضرر سے حفاظت چاہے گا، تو اللہ تعالیٰ اس وقت موذی جانور کے ضرر سے حفاظت فرمائیں گے، چاہے وہ دن کا وقت ہو یا رات کا وقت۔

وحاش لله أن یکون فیہما اختلاف ولكن تصحیحہما أن مافی حدیث أبی ہریرۃ علی قول من هو مقیم فی منزله غیر مسافر، ومافی حدیث خولۃ علی قوله من هو مسافر۔ (شرح مشکل الآثار ۱/۲۹)

جمع و تطبیق کی دوسری صورت:

چوں کہ ”رجل من اسلم“ کا واقعہ رات میں پیش آیا تھا؛ اس لیے رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا کہ گزشتہ شام تم یہ دعا پڑھتے، تو موذی جانور کے ضرر سے محفوظ رہتے، اس لیے حدیث میں شام کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی، لہذا اس صورت میں یہ دعا کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں ہوگی؛ بلکہ جس وقت یہ دعا پڑھی جائے گی، اس کا فائدہ ظاہر ہوگا، چاہے وہ دن کا وقت ہو یا رات کا وقت۔ (شرح مشکل الآثار ۱: ۲۲-۲۳)



باب: ۴

بَابُ بَيَانِ مَا أُشْكِلَ عَلَيْنَا مِمَّا قَدْ رَوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ
عَنِ اتِّخَاذِ الدَّوَابِّ مَجَالِسَ، وَمِنْ نَهْيِهِ عَنِ اتِّخَاذِهَا كَرَاسِيٍّ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِيَّاكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ظُهُورَ دَوَابِّكُمْ
مَنَابِرَ، فَإِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُبَلِّغُكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ،
وَجَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ، فَعَلَيْهَا فَاقْضُوا حَوَائِجَكُمْ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰، ورواه البوداد
(۲۵۶۷) والبيهقي: ۲۵۵/۵ والبخاری (۲۶۸۳))

خلاصۃ الحدیث:

یہ دنیا امتحان اور آزمائش کی جگہ ہے، انسان کو اللہ تعالیٰ نے بے شمار نعمتیں بطور امتحان کے
عطا کی ہیں کہ آیا انسان اسے استعمال کر کے اللہ کا شکر ادا کرتا ہے یا کفرانِ نعمت کرتا ہے، شکرانہ
نعمت کے طور پر حقوق اللہ کو بجالاتا ہے یا اس سے اعراض کرتا ہے، بلاشبہ انسان ہر گھڑی، ہر لمحہ
اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے مستفید ہوتا ہے، جن کا وہ انکار نہیں کر سکتا، چوپایہ (حیوانات) اللہ تعالیٰ کی
بیش بہا نعمتوں میں سے ایک اہم نعمت ہے، جس سے انسان مختلف صورتوں میں فائدہ اٹھاتا
ہے، کبھی دودھ استعمال کرتا ہے، کبھی گوشت و کھال کو کام میں لاتا ہے اور کبھی اس کی پشت پر
سواری کرتا ہے، جیسا کہ سورہ نحل کی آیت ۷ میں جانور کے فوائد مذکور ہیں:

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ ﴿۷﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جِمَالٌ

حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَنْشَرُحُونَ ﴿١٠﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشَقِّ
الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١﴾

اور اس نے چوپایوں کو بنایا ہے، ان میں تمہارے جاڑے کا سامان ہے اور بہت سے
فائدے ہیں، ان میں سے کھاتے ہو اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق ہے، جبکہ شام کے وقت
لاتے ہو اور جب کہ صبح کے وقت چھوڑ دیتے ہیں اور تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے
ہیں جہاں بغیر مشقت کے نہیں پہنچ سکتے تھے۔

غرض یہ کہ جانور سے انسانوں کے جو فوائد وابستہ ہیں، ان میں ایک اہم فائدہ اس کی
پیٹھ پر سواری کرنا بھی ہے، جس کی شرعاً گنجائش ہے؛ لیکن بغیر ضرورت کے اس کی پیٹھ کو منبر
بنانے سے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے؛ چنانچہ اس باب کی پہلی روایت (جو حضرت
ابو ہریرہؓ کی ہے) اس میں جانور کی پیٹھ کو منبر بنانے سے منع کیا گیا ہے، البتہ ضرورتاً اس پر
سواری اور سامان ڈھونے کی اجازت دی ہے۔

تعارض:

حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جانور
کی پیٹھ کو منبر اور کرسی کے طور پر استعمال کرنے سے منع کیا ہے؛ جب کہ اسی باب میں
حضرت جابرؓ کی روایت سے اس کی اجازت ملتی ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع
کے موقع پر قصواء اونٹنی پر سوار ہو کر خطبہ دیا۔

عن جابر، في حديثه عن حجة رسول الله عليه السلام: أنه لما زاغت الشمس
من يوم عرفة في حجته، أمر بالقصواء، فرحلت له، فركب حتى أتى بطن الوادي،
فخطب الناس، فقال... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۳۲۱)

جمع و تطبیق:

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اصلاً ان دونوں احادیث میں کوئی تعارض و اختلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں ہدایات اپنے موقع اور محل کے اعتبار سے مناسب اور موزوں ہیں، چنانچہ جانوروں کے علاوہ نعم البدل موجود ہو، تو ایسے موقع پر اس کی پیٹھ کو منبر اور کرسی کے طور پر استعمال کرنا ممنوع ہے؛ لیکن اگر جانوروں کے علاوہ کوئی نعم البدل موجود نہ ہو، تو اس کی اجازت ہوگی مثلاً: حجۃ الوداع کے موقع پر مجمع کثیر تھا، منبر بنا ہوا نہیں تھا، نیز آواز دور تک پہنچانے کا کوئی آلہ بھی نہیں تھا؛ اس لیے رسول اللہ ﷺ نے اپنی قصواء اونٹنی کو منبر کے طور پر استعمال کیا، اور اس پر کھڑے ہو کر الوداعی خطبہ دیا۔

لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو عدم ضرورت پر محمول کریں گے اور حضرت جابرؓ کی روایت کو ضرورت پر۔

وإن كان جلوسه على ظهرها لذلك فضلاً لم تدعه اليه ضرورة، وفي ذلك إتعابها لغير ضرورة دعتة الى ذلك منها وكان جلوسه للخطبة على الناس عليها وإسماعه إياهم أمرهم، ونهيه مما لا يتهيأ له مثله في الجلوس على الارض... وكانت خطبته على ظهرها بما ذكرنا مما قد دعتة اليه ضرورة. (شرح مشکل الآثار: ۳۵/۱)

اقوال المحدثين:

اس بات کی تائید علامہ خطابیؒ اور امام بغویؒ دونوں کے قول سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سواری پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا ہے، اس سے یہ بات بے غبار ہو گئی کہ یہ بشری ضرورت اور سبھوں تک آواز پہنچانے کے لیے کرے تو گنجائش ہے۔

قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب على راحلته واقفا عليها فدل ذلك على ان الوقوف على ظهورها إذا كان لأرب أو بلوغ وطرا لا يدرك مع النزول إلى

الأرض مباح جائز. (معالم السنن: ۲/۲۵۳، شرح السنن: ۱۱/۳۲، بحوالہ حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۳۶)

صاحب بذل کا جواب:

صاحب بذل نے امام خطابی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی سواری پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا، اس واقعہ سے یہ بات عیاں ہوئی کہ سواری پر آپ ﷺ کا وقوف کرنا ضرورت کے پیش نظر تھا اور ممنوع اس وقت ہے، جب کہ اس کی ضرورت نہ ہو، اور جانور کو بلا وجہ ضرر لاحق ہو:

قال الخطابي: قد ثبت انه ﷺ خطب على راحلته واقفا عليها، فدل ذلك على أن الوقوف على ظهورها إن كان لأرب أو بلوغ وطر لا يدرك مع النزول إلى الأرض مباح... الخ. (بذل الجہود: ۹/۱۲۴، معالم السنن: ۲/۲۵۳)

اشکال:

باب کی پہلی روایت دو سندوں سے ہے، اور پہلی سند میں آخری راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں، جب کہ دوسری سند میں حضرت معاذ بن انس الجہنی ہیں؛ لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ آیا حضرت معاذ بن انس الجہنی کا لقا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں؟ قال ابو جعفر: وسأل سائل عن معاذ المذکور فی احد الحدیثین وهو معاذ بن أنس الجهنی فقال: هل ثبت له عندكم صحبة يجب بها... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۶)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ کا لقا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اس کو امام طحاویؒ نے ایک واقعہ سے ثابت کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فروہ بن مجاہد، سہل بن معاذ الجہنی سے نقل کرتے ہیں اور حضرت سہل کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کے ساتھ عبدالملک بن

مروان کے زمانہ میں جنگ کیا، تو لوگوں نے منازل تنگ کر دیے، اور راستہ بند کر دیا، اس کی وجہ سے میرے والد نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہو کر کہا: اے لوگو! میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ جنگ میں شرکت کی، جب لوگوں نے منازل کو تنگ کر دیے اور راستہ بھی، تو رسول ﷺ نے ایک منادی کو بھیجا اور انہوں نے اعلان کیا کہ سنو! جس نے منزل کو تنگ کیا یا راستہ بند کر دیا تو اس کا شرعاً جہاد نہیں۔

غرض اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ حضرت معاذ الجہنیؓ کا رسول ﷺ سے لقا ثابت ہے اور آپ کے ساتھ جنگ کرنا بھی۔

فعقلنا بذلك أن لمعاذ الجهنی من الصحبة لرسول الله عليه السلام والغزو معه، والرواية عنه ما ذكرناه في هذا الحديث. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷)

اقوال المحدثين:

اسی طرح امام طحاوی کے نظریہ کی تائید کئی محدثین نے کی ہیں؛ چنانچہ صاحب تقریب التہذیب قلمبند کرتے ہیں:

معاذ بن أنس الجهنی الأنصاري: صحابي نزل مصر وبقي إلى خلافة عبد الملك. (تقریب التہذیب ۵۳۵)

صاحب تہذیب الکمال لکھتے ہیں:

معاذ بن انس الجهنی الانصاري له صحبة، عداة في اهل مصر، وهو والد سهل بن معاذ بن انس. (تہذیب الکمال: ۱۰۵/۲۸)

نیز امام بخاریؒ نے بھی اقرار کیا ہے کہ معاذ بن الجہنی کا لقا رسول ﷺ سے ثابت ہے، معاذ بن انس الجہنی، روى عنه ابنه سهل له صحبة، روى عنه اهل مصر. (التاریخ الکبیر للبخاری: ۲۳۹/۷)

مصری اور شامی محدثین کی طرف سے حدیث کی توجیہ:

چوں کہ حضرت معاذ بن الجحنی کی روایت کو مصری اور شامی دونوں محدثین نے نقل کیا ہے؛ لیکن مصری محدثین کی روایات میں معاذ بن انس الجحنی کا القار رسول اللہ سے ثابت نہیں ہے، مگر شامی محدثین نے گرچہ ان سے روایات بہت کم بیان کی ہیں؛ لیکن ان کی روایات میں معاذ بن الجحنی کا القار رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

وسمعت إبراهيم بن أبي داود يقول: أكثر حديث معاذ هذا الذي في أيدي الناس هو ما رواه المصريون عنه، وليس في شيع من ذلك ما يدل على صحبته رسول الله عليه السلام، والذي وجدناه مما قد دلنا على ذلك فهو ما رواه الشاميون عنه على قلة روايتهم عنه. (شرح مشکل الآثار: ۳۸/۱)



باب: ۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِْلِ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
فِي نَهْيِهِ أَبَا ذَرٍّ أَنْ يَتَوَلَّى قِضَاءَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَنْ يُؤْوِيَ أَمَانَةً

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِتَّةَ أَيَّامٍ: ”اعْقِلْ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا أَقُولُ لَكَ“ ثُمَّ لَمَّا كَانَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ، قَالَ: أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي سِرِّ أَمْرِكَ وَعَلَانِيَتِكَ، وَإِذَا أَسَأْتَ فَأَحْسِنْ، وَلَا تَسْأَلَنَّ أَحَدًا، وَإِنْ سَقَطَ سَوْطُكَ، وَلَا تُؤْوِينَ أَمَانَةً، وَلَا تُؤْوِينَ يَتِيمًا، وَلَا تَقْضِينَ بَيْنَ اثْنَيْنِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۹، رواه احمد: ۵/۱۸۱، واورده البیہقی فی الجمع: ۳/۹۳)

خلاصۃ الحدیث:

محکمہ قضا ہی وہ محکمہ ہے جس کے ذریعہ خالق کی شریعت مخلوق پر نافذ ہوتی ہے، اور یہ مصالح مسلمین کا وہ اہم شعبہ ہے، جس سے مسلم آبادی کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ امارت کا قیام اور قضا کا تقرر امت مسلمہ کا فریضہ ہے، جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی غفلت نہیں برتی جاسکتی، چوں کہ اسی کے ذریعہ عدل قائم ہوتا ہے، لوگوں کے حقوق کی حفاظت ہوتی ہے، اس لیے امیر کی ذمہ داری ہے کہ اس منصب پر کسی کی تقرری کے وقت کام کی نزاکتوں اور اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بہتر سے بہتر آدمی کا تقرر کرے، اسی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے دو آدمی کے درمیان فیصلہ کرنے سے حضرت ابو ذرؓ کو منع فرمایا، وجہ یہ تھی کہ حضرت ابو ذرؓ میں اہلیت قضا نہیں تھی، یا ان میں ایسی کمی تھی جس کی وجہ سے فریضہ

قضا کی بجا آوری دشوار تھی۔ چنانچہ اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ نے اس روایت میں کیا ہے:

عن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا ذر، إني أحب لك ما أحب لنفسي، وإني أراك ضعيفاً، فلا تأمرن على اثنين، ولا تلين مال يتيم. (شرح مشکل الآثار: ۴۵/۱)

اسی وجہ سے حضرت ابوذرؓ کو منصب قضا قبول کرنے اور کسی کی امانت اپنے پاس رکھنے سے منع فرمایا ہے، اسی طرح باب کی پہلی روایت میں رسول ﷺ نے حضرت ابوذر کو اور چار باتوں کی نصیحت کی ہیں۔

(۱) داخلی اور خارجی دونوں امور میں اللہ تعالیٰ سے ڈرنا، (۲) جب کوئی گناہ سرزد ہو جائے تو خیر اور نیکی کے کام کو انجام دینا، (۳) کسی سے سوال نہ کرنا اگرچہ کوڑا ہی کیوں نہ گرجائے۔ (۴) کسی یتیم کو اپنے گھر پناہ نہ دینا اور (۵) کسی کی امانت نہ رکھنا اور دو اشخاص کے معاملہ میں حکم نہ بننا۔

تعارض:

اس باب کی پہلی روایت اور حضرت علیؓ کی روایت میں تعارض ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ کو منصب قضا قبول کرنے سے منع فرمایا ہے، جب کہ دوسری طرف حضرت علیؓ کو یمن کا گورنر بنا کر روانہ بھی فرمایا ہے۔

حضرت علیؓ نے یہ شکایت بھی کی کہ میں کم سن ہوں، فیصلہ میں درستگی کا بحال رکھنا دشوار ہے، اس کے باوجود ان کو یمن کا گورنر مقرر کیا، اور ثبات لسان اور ہدایت قلب کی دعا دی، اس اعتبار سے حضرت ابوذرؓ اور حضرت علیؓ کی روایت میں تعارض ہے۔

عن علي، قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فقلت: يا

رسول اللہ، إنك تبعثني إلى قوم شیوخ ذوي سن، وإنني أخاف أن لا أصيب؛ فقال: ”إن اللہ یثبت لسانك، ویهدي قلبك.“ (شرح مشکل الآثار: ۴۰/۱)

جمع و تطبیق:

چوں کہ رسول اللہ ﷺ امت کے حق میں بڑے مشفق اور مہربان تھے، بالخصوص صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں تو اور زیادہ مہربان تھے، نیز آپ ﷺ صحابہ کرام کے حالات و کمالات سے پورے طور پر واقف تھے، اسی وجہ سے آپ نے یہ محسوس کیا کہ حضرت ابوذرؓ کو قاضی بنانے میں ان کا رتبہ اور مقام گر جائے گا، اس لیے ان کو اس عہدہ پر مامور نہیں کیا؛ بلکہ سابقہ حال پر رہنے دیا جو اللہ تعالیٰ سے قریب کرنے والا تھا، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔

فعقلنا بذلك أنه لم يستعمله على عمل مكروه وأنه لم يدخله في معنى ينقص به رتبته عما هي عليه بل ما أدخله إلا في معنى يكون زائداً في رتبته وفي معنى يكون سبباً لما يقرب به من ربه تعالى. (شرح مشکل الآثار: ۴۰/۱)

گرچہ ولایت قضا اور منصب قضا دونوں باعث دخول جنت ہیں، اور اس پر دوہرا اجر دینے کا وعدہ رسول اللہ ﷺ نے کیا ہے؛ لیکن یہ ہر ایک کے لیے نہیں ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ کو اس منصب سے منع فرمایا کیوں کہ ان میں ایسی کمزوری تھی، اگر وہ اسے قبول کر لیتے، تو ان کا مقام بلند ہونے کے بجائے فروتر ہو جاتا۔

عن أبي ذر قال قال رسول الله: ”يا أباذر إنني أحب لك ما أحب لنفسي، وإنني أراك ضعيفاً فلا تأمرن على اثنين ولا تلين مال يتيم.“ (شرح مشکل الآثار: ۴۵/۱)

فوقفنا بهذا الحديث على المعنى الذي به... وإنه لمعنى فيه نقص به عن رتبة القضاء مما كان ضده في علي بن أبي طالب مما استحق به ولاية القضاء. (شرح مشکل الآثار: ۴۵/۱)

غرض یہ کہ حضرت ابوذرؓ کے لیے ولایت قضا موزوں نہیں تھی، اس لیے انہیں اس سے منع کیا، مگر حضرت علیؓ میں اہلیت قضا تھی اس لیے ان کو اس عہدہ پر فائز کیا۔
تعارض:

باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ کو مطلقاً منصب قضا قبول کرنے سے منع کیا ہے؛ جبکہ دوسری روایت (جوص: ۴۵ پر ہے) میں حضرت ابوذرؓ کے ضعف کی وجہ سے منع کیا ہے، اور اس طرح ”إني أراك ضعيفا فلا تأمرن علي اثنين“ فرمایا ہے، پھر حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ کی روایت میں کسی اور وجہ کو بنیاد بنا کر اس سے منع کیا ہے، مثلاً آپ کا قول ”يا عبدالرحمن لا تسأل الإمارة“ (اے عبدالرحمن امارت کا سوال مت کرنا)، اس روایت میں امارت کے لیے سوال اور حرص دونوں سے منع کیا ہے، اس اعتبار سے ان روایات میں بظاہر تعارض پایا جا رہا ہے۔

قال أبو جعفر: وفيما قد ذكرت ما قد وضع به جميع ما روينا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذا الباب بالحديث الأول الذي روينا عنه فيه نهية أباذر عما نهاه عنه... الخ (شرح مشکل الآثار: ۴۸/۱)

جمع و تطبیق:

امام طحاویؒ رقم طراز ہیں کہ جس طرح انسان کی فطری ضعف اور کمزوری عدم اہلیت قضا کا سبب ہے، اسی طرح امارت و قضا کے لیے سوال و حرص کرنا بھی، اسی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے دونوں صورتوں میں منصب قضا قبول کرنے سے منع فرمایا ہے، گویا کہ رسول اللہ ﷺ کی نگاہ میں دونوں وجوہ مانع عن القضاء تھیں، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے کبھی ضعف کی بنا پر منصب قضا سے منع کیا ہے تو کبھی سوال امارت کی وجہ سے؛ الغرض حضرت ابوذرؓ کو اس

سے آپ ﷺ نے عدم اہلیت قضاء کی بنا پر منع کیا ہے، اور حضرت عبدالرحمن کو امارت سے متعلق سوال سے منع کیا ہے، ان وجوہ سے مذکورہ روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

فبان بما ذكرنا أن لا تضاد في شيء مما ذكرناه في هذا الباب عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأن معانيه قد اتضحت ملتزمة بائنة لمعانيها على ما ذكرناه فيه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۸)

اقوال المحدثين:

اس کے علاوہ ملا علی قاریؒ نے یہ توجیہ کی ہے کہ آپ ﷺ کا حضرت ابوذرؓ کو منع کرنے سے اس حدیث ”من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين“ کی طرف اشارہ کرنا اور اس وعید سے بچنا مقصود تھا۔

وفيه إشارة الى معنى قوله ﷺ ”من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين.“ (مرقاۃ المفاتیح: ۷/۲۶۴ مکتبہ تھانوی دیوبند رقم الحدیث ۳۷۱۳)

نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت ابوذرؓ کو فریقین کے مابین فیصلہ کرنے سے اس وجہ سے منع کیا کہ مبادا فیصلہ میں کوتاہی نہ ہو جائے۔

ويمكن أنه ﷺ إنما نهى ابادر عن قبض الامانة والحكم في الخصومة لضعفه عن القيام بهما. (حوالہ سابق: ۷/۲۶۴)

بہر حال حدیث شریف میں طلب قضاء اور سوال امارت پر وعید علی الاطلاق نہیں ہے؛ بلکہ ظالم اور جاہل قضاۃ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ امام علاء الدین علی بن خلیل الطرابلسی الحنفی رقمطراز ہیں:

واعلم أن كل ما جاء من الأحاديث التي فيها تخويف ووعيد؛ فإنما هي في حق قضاة الجور والعلماء والجهال الذين يدخلون انفسهم في هذا المنصب بغير علم. (معين الأحكام: ۸)

باب: ۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلا مَا رُوِيَ فِي السَّبَبِ الَّذِي فِيهِ نَزَلَتْ
﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ
مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ هَبَطُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَأَصْحَابِهِ بِالتَّنْعِيمِ عِنْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ لِيَقْتُلُوهُمْ فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
سِلْمًا فَأَعْتَقَهُمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ [الفتح: ۲۴] الآية.

(شرح مشکل الآثار: ۴۹/۱، رواہ مسلم (۱۸۰۸) والبوداود (۲۶۸۸) والترندی (۳۲۶۳))

خلاصۃ الحدیث:

ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام کے ساتھ مقام تنعیم میں تشریف فرما تھے،
یہاں ایک اہل مکہ کے ۸۰ افراد پر مشتمل لوگ آپ اور صحابہ کرام کو قتل کرنے کے ارادہ سے فجر
کی نماز کے وقت وہاں پہنچے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان سمجھوں کو گرفتار کیا، پھر ان کو آزاد
بھی کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے سورہ فتح کی مذکورہ آیت نازل فرمائی۔

سورہ فتح آیت ۲۴ کا ایک دوسرا شان نزول بھی ہے، جسے حضرت مسور اور مروان نے بیان
کیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ۶ھ مقام حدیبیہ میں کفار مکہ اور رسول اللہ ﷺ کے مابین جن
شرطوں پر مصالحت ہوئی تھی، ان میں سے ایک شرط یہ تھی کہ اگر کوئی شخص مکہ میں مسلمان ہو کر مدینہ

آئے گا، تو اسے واپس کرنا ہوگا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ جب حدیبیہ سے مدینہ واپس آئے، تو حضرت ابوبصیر صحابی مکہ سے مدینہ آچکے تھے، (جو اصلاً مکہ ہی میں مسلمان ہوئے تھے) ان کے تعاقب میں کفار مکہ نے دو قاصدوں کو بھیجا تھا، ان لوگوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں حسب معاہدہ ابوبصیر کی مکہ واپسی کا مطالبہ کیا، اور آپ ﷺ نے حسب معاہدہ ان لوگوں کے حوالہ کر دیا۔ جب یہ لوگ مقام ذوالحلیفہ پہنچے، تو ابوبصیر نے تلوار لے کر مکہ والوں میں سے ایک شخص کو قتل کر دیا، اس کا دوسرا ساتھی ڈرتے اور سہمے ہوئے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ ابوبصیر کے سلوک کو سنا ہی رہا تھا کہ ابوبصیر بھی حاضر ہو گئے، اور یہ جملہ کہا ”قد والله وفى الله ذمتك ان ردتنى اليهم ثم انجانى الله منهم“ اس پر حضور ﷺ نے بھی ابوبصیر کی بہادری اور دلیری پر یہ جملہ ارشاد فرمایا: ”ويل أمه مسعر حرب.“

الغرض جب ابوبصیر نے حضور ﷺ کے اس جملہ کو سنا تو انہوں نے بھانپ لیا کہ مجھے دوبارہ قریش کے پاس جانا ہوگا، اس لیے وہ مدینہ سے دور ”سیف البحر“ کے قریب چلے گئے، اور حضرت ابو جندلؓ بھی، حتیٰ کہ وہاں صحابہ کرام کی ایک جماعت بھی گئی، اور وہاں سے قریش کا کوئی قافلہ شام کے لیے گذرتا تھا، تو ابوبصیر کے اصحاب اس کو روکتے، خون بہاتے اور اموال ضبط کرتے، اس صورت حال کی خبر قریش کے لوگوں نے حضور ﷺ کو دی، اور یہ التجا بھی کی کہ ہم اللہ کا واسطہ دیتے ہیں، رحم طلب کرتے ہیں، آپ ان لوگوں کو وہاں سے واپس بلا لیجئے، کہ اب مکہ سے کوئی شخص مسلمان ہو کر آئے گا وہ امان پانے والا ہوگا، اس بنا پر رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو ”مقام سیف البحر“ سے بلا لیے، اسی واقعہ کی بنا پر سورہ فتح کی یہ آیت نازل ہوئی۔ (شرح مشکل الآثار: ۵۲/۱)

تعارض:

سورہ فتح/آیت: ۲۴ کے سلسلہ میں شان نزول دو ہو گئے، ایک وہ واقعہ ہے جو باب

کی پہلی روایت میں مذکور ہے، اور دوسرا وہ واقعہ جو حضرت مسور کی روایت میں ہے، اس اعتبار سے حضرت انسؓ اور حضرت مسور اور مروان کی روایت میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

قال أبو جعفر: وكان مافی حدیث انس أن ثمانین رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله وأصحابه من التنعيم عند صلاة الفجر ليقتلوه، وأن سبب نزول هذه الآية كان في ذلك،... الخ (شرح مشکل الآثار ۱/۵۲)

جمع و تطبیق:

ان دونوں روایتوں میں اصلاً کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ سورہ فتح آیت ۲۶ کا شان نزول وہ واقعہ ہے جو حضرت انسؓ کی روایت میں مذکور ہے، جہاں تک حضرت مسور اور مروان کی روایت کا تعلق ہے، تو یہ روایت آثار صحابہ میں سے ہے، مسند نہیں ہے، اس بنا پر کوئی تعارض نہیں پایا جاتا، چنانچہ امام طحاویؒ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فبان بذلك أن لا تضاد في واحد مما في هذين الحديثين عن رسول الله، وأن التضاد الذي فيهما في سبب نزول هذه الآية كان ممن دونه عليه السلام منه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۵۳)

وجہ ترجیح:

چوں کہ آیت ۲۴ کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بغیر جنگ و جدال کے مشرکین مکہ کو گرفتار کیا، پھر اسے چھوڑ دیا، اس کا تذکرہ باب کی پہلی روایت میں ہے، حضرت مسور اور مروان کی روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے، نیز اس میں ”تنعيم“ کا لفظ آیا ہے جو مکہ سے قریب ہے، جبکہ دوسری روایت میں ”سيف البحر“ کا ذکر ہے جو مدینہ سے قریب ہے، ان وجوہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا شان نزول وہ واقعہ ہے جو حضرت انسؓ کی روایت میں ہے۔

قال أبو جعفر: ثم تأملنا نحن من بعد ما قالوه في ذلك، فوجدنا في الآية التي تلونا ما يدل على ما قاله أنس في السبب الذي فيه أنزلت؛ لا على ما قال مروان والمسور في ذلك؛ لأن فيها ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ۲۴] وكان التنعيم من مكة وكان سيف البحر ليس من بطن مكة، وكان الذي كان في ذلك في حديث أنس: الظفر بالقوم الذين حاولوا ما حاولوا من رسول الله عليه السلام ومن أصحابه، ولا ظفر في حديث المسور ومروان. (شرح مشکل الآثار: ۱/۵۴)

اقوال المفسرين:

اسی طرح مفسرین کرامؒ نے بھی حدیسیہ کے واقعہ کو اس آیت کے نزول کا سبب قرار دیا ہے، چنانچہ صاحب تفسیر مظہریؒ لکھتے ہیں:

قد مر فيما سبق من حديث انس ان ثمانين رجلا من اهل مكة في رواية سبعين هبطوا من جبل التنعيم فاخذوا فغفي النبي ﷺ فنزلت هذه الآية. (تفسير مظہری: ۸/۴۰۸، زکریا بک ڈپو، دیوبند)

امام احمد، ابن شعبہ، عبد بن حمید، مسلم، ابوداؤد اور نسائی حضرت انس سے روایت کرتے ہیں حدیسیہ کے دن اہل مکہ میں سے ۸۰ اشخاص کے ساتھ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے پاس یکا یک آگئے، چنانچہ آپ نے سبھوں کو گرفتار کیا، پھر چھوڑ دیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

روی احمد وابن شعبه وعبد بن حميد ومسلم وابوداود والنسائي في اخرين عن انس؛ قال لما كان يوم الحديبية هبط على رسول الله ﷺ واصحابه ثمانون رجلا من اهل مكة في السلاح من جبل التنعيم، فدعا عليهم فاخذوا فغفوا عنهم فنزلت هذه الآية، وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ الخ. (تفسير المرائي سورہ فتح ۲۴: ۱۰/۹)

باب: ۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، مِمَّا يُحِيطُ عِلْمًا أَنَّهُ لَمْ يَقُلْهُ إِلَّا بِأَخْذِهِ إِيَّاهُ عَنْهُ إِذْ كَانَ مِثْلَهُ لَا يُوجَدُ إِلَّا عَنْهُ وَلَا مِمَّا يُدْرِكُ بِالرَّأْيِ، وَلَا مِنْ اسْتِنْبَاطٍ وَلَا مِنْ اسْتِخْرَاجٍ فِي التَّسْعِ الْآيَاتِ الَّتِي أُوتِيَهَا مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ قَالَ؛ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ لَا خَيْرَ: اذْهَبْ بِنَا إِلَى هَذَا النَّبِيِّ، فَقَالَ لَهُ الْآخَرُ: لَا تَقُلْ هَذَا النَّبِيِّ فَإِنَّهُ إِنْ سَمِعَهَا كَانَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَغْنَيْنِ، فَأَنْطَلَقَا إِلَيْهِ فَسَأَلَاهُ عَنْ تِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ، فَقَالَ: تَعْبُدُوا اللَّهَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَنْسِرُوا، وَلَا تَقْرُوا مِنَ الزَّحْفِ، وَلَا تُسْحِرُوا، وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا تَمْشُوا بِبِرِّي إِلَى سُلْطَانٍ، وَعَلَيْكُمْ بِهُودَ أَنْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ فَقَالَا: نَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ. (شرح مشکل الآثار: ۵۵/۱، رواه الترمذی (۳۱۴۲ و ۲۷۳۳) ابن ماجہ (۳۷۰۵) و احمد: ۲۳۹/۴)

خلاصہ الحدیث:

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عہد رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں یہود مسلمان تھے، ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لیے درست تھا، اور آپس میں نکاح بھی؛ لیکن بعد میں اور اس وقت جو یہود و نصاریٰ کے نام سے اہل کتاب ہیں وہ حقیقت میں اہل کتاب نہیں ہیں، اس لیے اب ان کے ساتھ اہل کتاب کی طرح سلوک کرنا درست نہیں، بہر حال مشرکین مکہ کی طرح یہود بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوالات کرتے تھے

اور آپ ﷺ جواب دیتے تھے، اسی طرح حضرت صفوان بن عسالؓ کی روایت میں ذکر ہے کہ یہودی میں سے ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ ہمیں اس نبی کے پاس لے چلو، تو انہوں نے فوراً یہ کہا کہ نبی مت کہو، اگر وہ سن لیں گے، تو اس کے لیے چار آنکھیں ہو جائیں گی (یعنی چار چاند لگ جائیں گے) چنانچہ دونوں آپ ﷺ کی طرف روانہ ہوئے، پھر دونوں نے آپ ﷺ سے نو واضح نشانیوں کے سلسلہ میں سوال کیا اور آپ ﷺ نے درج ذیل جواب دیا:

(۱) صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ (۲) معصوم بے گناہ شخص کو قتل نہ کرو، ہاں اگر مجرم ہے تو حدود و قصاص کے نفاذ کے لیے درست ہے، (۳) زنا مت کرو، (۴) چوری مت کرو، (۵) میدان جہاد سے پیٹھ پھیر کر فرار اختیار مت کرو، (۶) سحر اور جادو مت کرو، (۷) سود مت کھاؤ، (۸) بادشاہ یا حاکم کے پاس کسی کی چغلی مت کرو، (۹) اور سنیچر کے دن تعدی مت کرو۔

جب آپ ﷺ نو آیات شمار کر دئے تو ان دونوں نے اس بات کی شہادت دی کہ آپ ﷺ یقیناً اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔

تعارض:

قال أبو جعفر: هذا الحرف ”نشهد انك رسول الله“ یہ جملہ صرف شعبہ کے شاگرد یحییٰ بن سعید کی روایت میں ہے، اور یحییٰ کی طرح شعبہ کے دوسرے شاگرد عبد اللہ بن ادریس نے بھی شعبہ کے واسطے سے اس روایت کو نقل کیا ہے؛ مگر انہوں نے نو نشانیوں کے بجائے دس نشانیاں ذکر کی ہیں، غرض اس میں ”ولا تقذفوا المحصنة“ کا اضافہ ہے، اس اعتبار سے باب کی پہلی روایت (یحییٰ بن سعید کی روایت) اور عبد اللہ بن ادریس کی روایت میں تعارض واقع ہو گیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۵۶)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی رقمطراز ہیں کہ عبد اللہ بن ادریس کی روایت میں ایک نشانی کا جو اضافہ ہے، وہ دراصل ان کے استاذ شعبہ ہی کی طرف سے ہے؛ کیوں کہ شعبہ کو اخیر زمانہ میں اس اعتبار سے شک واقع ہو گیا کہ آیا نویں نشانی ”التولیٰ یوم الزحف“ ہے یا ”قذف المحصنة“ ہے، اس وجہ سے انہوں نے دونوں کو علاحدہ علاحدہ ذکر کر دیا، تب دس نشانیاں ہو گئیں؛ لیکن یحییٰ بن سعید نے صرف ایک شمار کیا؛ اس لیے ان کی روایت میں کل نشانیاں ۹ ہوئیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

ولكن حقيقة هذه الزيادة التي فيه من عبد الله على يحيى إنما هي أن شعبة قد كان شك فيه بآخرة، فلم يدر: هل من الآيات التي فيه التولي يوم الزحف، أو قذف المحصنة، وكان يحدث به كذلك إلى أن مات، وكان سماع يحيى إياه منه بلا شك كان قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۵۸/۱)

تفسیر ابن کثیر میں اس روایت کو مسند احمد کے حوالہ سے یزید عن شعبہ عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمة عن صفوان بن عسال کے طریق سے ذکر کیا ہے۔

امام ابن کثیر نے لکھا ہے کہ یہ روایت مشکل ہے، اس لیے کہ عبد اللہ بن سلمة کے حفظ میں خرابی تھی، اور محدثین نے ان پر کلام کیا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ عبد اللہ بن سلمة کو اشتباہ ہو گیا ہو اور ۹ نشانوں کو دس کلمات سے ذکر کر دیا ہو، اس لیے کہ یہ تو تورات کے وصایا ہیں، فرعون پر حجت قائم کرنے سے کوئی تعلق نہیں۔

وهو حديث مشكل، وعبد الله بن سلمة في حفظه شيء، وقد تكلموا فيه ولعله إشتبه عليه التسع الآيات بالعشر الكلمات، فإنها وصايا في التوراة لا تعلق لها بقيام الحجة على فرعون. (هامش على شرح مشکل الآثار: ۵۶/۱)

جمع و تطبیق کی دوسری وجہ:

یحییٰ بن سعید اور عبد اللہ بن ادریس کی روایت میں فرق کی ایک وجہ یہ ہے کہ یحییٰ بن سعید نے اس روایت کو حضرت شعبہ سے واقعہ شک سے پہلے نقل کیا ہے اور انہوں نے صرف ”التولیٰ یوم الزحف“ کو ذکر کیا ہے، اس اعتبار سے اس میں نو نشانیوں کا ذکر ہے، لیکن عبد اللہ بن ادریس نے اپنے استاذ شعبہ سے شک کے بعد نقل کیا ہے، اور دونوں ”التولیٰ یوم الزحف اور قذف المحصنة“ کو علاحدہ شمار کیا، اس اعتبار سے دس نشانیاں ہو گئیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

ولكن حقيقة هذه الزيادة التي فيه من عبد الله على يحيى إنما هي أن شعبة قد كان شك فيه بأخرة، فلم يدر: هل من الآيات التي فيه التولي في يوم الزحف أو قذف المحصنة، وكان يحدث به كذلك إلى أن مات، وكان سماع يحيى إياه منه بلا شك كان قبل ذلك. ————— فعقلنا بذلك انفراد يحيى بن سعيد بهذا الحديث عن شعبة خالياً من الشك فيه دون ابن إدريس ودون من سواه ممن رواه عن شعبة ممن ذكرناه في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۵۷-۵۹)

نیز اس بات کی تائید و توثیق حضرت شعبہ کے دوسرے شاگرد ابوالولید الطیالسی اور عبد الملک بن مروان الرقی کی روایت سے بھی ہوتی ہے، دونوں نے بھی شک کے ساتھ دونوں نشانوں کا ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد الطيالسي حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن صفوان بن عسال...: ولا تقذفوا المحصنة أو تفروا من الزحف... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۵۸)

تعارض:

باب کی پہلی روایت حضرت صفوان بن عسال کی حضرت ابن عباس کی روایت

سے مختلف ہے؛ حالانکہ دونوں میں ”تسع آیات بینات“ کا ذکر ہے، مگر دونوں روایتوں میں ”آیات بینات“ کا معنی علاحدہ علاحدہ لیا گیا ہے، چنانچہ حضرت صفوان بن عسال کی روایت میں ”آیات بینات“ کو عبادت کے معنی میں لیا ہے۔

فكان في هذا الحديث أن التسع آيات التي آتاها الله موسى هي التسع الآيات والمذكورات في هذا الحديث وأنها عبادات لا نذرات ولا تخويفات ولا وعيدات. (شرح مشکل الآثار: ۵۶/۱)

جب کہ حضرت ابن عباس کی روایت میں ”تسع آیات بینات“ کو نذرات، تخويفات اور وعید کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

عن ابن عباس في قوله ”تسع آيات بينات“ قال: اليد، والعصا، والظوفان، والجراد والقمل، والصفادع، والدم، والسنين، ونقص من الثمرات. (شرح مشکل الآثار: ۵۹/۱)

اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جاتا ہے۔

جمع و تطبیق:

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ”آیات بینات“ کا لفظ قرآن پاک کی کئی آیات میں آیا ہے، مگر ہر جگہ علاحدہ، علاحدہ معنی میں آیا ہے، کبھی عبادت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً: ﴿رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (مریم: ۱۰) اور ﴿أَيُّكَ إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ (آل عمران: ۴۱) کہ دونوں جگہوں پر آیات کا معنی عبادت ہے۔

کبھی ”آیات“ کا معنی عذاب اور تخويف و وعید بھی ہوتا ہے، مثلاً: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ (المؤمنون: ۵۰) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ (الاسراء: ۱۲)

ان دونوں آیت میں ”آیات“ کا استعمال تخويف کے معنی میں ہوا ہے۔ حضرت صفوان بن عسال کی روایت میں ”آیات بینات“ عبادت کے معنی میں مستعمل ہے، جب کہ

حضرت ابن عباس کی روایت میں تحریف و انذار کے معنی میں، چنانچہ امام طحاویؒ کے اس جملہ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے:

فكان تصحيح ما في حديث ابن عباس وما في حديث صفوان في ذلك إنما في حديث صفوان هو على الآيات التي تعبدوا بها، وكان ما في حديث ابن عباس هو الآيات التي أوعدوا بها وخوفوها وأنذروا بها إن لم يعملوا ما تعبدوا به ما قد بينه لهم على لسان رسول الله عليه السلام فصح ذلك ما في الحديثين جميعاً، وعقلنا عن رسول الله عليه السلام أن مراده بما في أحدهما غير مراده بما في الآخر منهما. (شرح مشکل الآثار: ۱/۶۳)

الغرض دونوں حدیث، دو مختلف حالت پر مبنی ہے، یہ بات عقل کے موافق بھی ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام کا طریق دعوت یہی رہا ہے کہ پہلے قوم کے سامنے کلمہ کے بعد عبادت و احکام پیش کرتے تھے، جب قوم اس پر عمل کرتی، تو انبیاء کرام جنت اور انعام و اکرام کی بشارت دیتے ہیں؛ لیکن اگر قوم اس سے روگردانی کرتی ہے، شریعت کی تکذیب کرتی ہے، تو انبیاء کرام، وعید بیان کر کے عذاب جہنم سے ڈراتے ہیں۔

لہذا حضرت صفوان والی روایت کا تعلق تبشیرات سے ہے، اور حضرت ابن عباس کی روایت کا تعلق تنذیرات و وعیدات سے۔

فعقلنا بذلك أن موسى إنما كان جاء بني إسرائيل بما كان الله تعالى تعبدهم به حينئذ لا بما سواه... فلما عتاعن ذلك، وتمادى في كفره وفي إباءته على موسى مادعا بني إسرائيل إليه، جاءه من الله حقيقة وعيده فأهلكه وقومه الذين اتبعوه بما أهلكهم به مما ذكره تعالى في كتابه، وعلى لسان رسول الله محمد ﷺ فيما روينا من حديث الفتون عن ابن عباس. (شرح مشکل الآثار: ۱/۶۵)

باب: ٨

باب بيان ما أشكل مما روي عنه، صلى الله عليه وسلم في السبب الذي كان فيه نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾ [الأحزاب: ٦٩] الآية وما روي عن علي في ذلك مما يحيط علماً أن علياً لم يقل ذلك رأياً ولا استنباطاً إذ كان مثله لا يقال بالرأي الخ

عن أبي هريرة، في هذه الآية: ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾ الآية قال رسول الله عليه السلام: إن موسى عليه السلام كان رجلاً حَيِّياً سَتِيراً لَا يَكَاذُ أَنْ يَرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءٌ مِنْهُ فَأَذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقَالُوا: مَا يَسْتُرُ هَذَا السُّتْرَ إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بِجِلْدِهِ إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أَدْرَةٌ - هَكَذَا قَالَ لَنَا إِبرَاهِيمُ فِي حَدِيثِهِ وَأَهْلُ اللُّغَةِ يُخَالِفُونَهُ فِي ذَلِكَ وَيَقُولُونَ: إِنَّهَا أَدْرَةٌ، لَأَنَّهَا أَدْرٌ بِمَعْنَى آدَمَ فَمِنْهَا بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهَا أَدْرَةٌ - وَإِمَّا آفَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ أَنْ يُبَيِّرَهُ مِمَّا قَالُوا وَإِنَّ مُوسَى خَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، ثُمَّ اغْتَسَلَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهِ أَقْبَلَ إِلَى ثَوْبِهِ لِيَأْخُذَهُ، وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا بِثَوْبِهِ فَأَخَذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ وَجَعَلَ يَقُولُ: ثَوْبِي حَجَرٌ ثَوْبِي حَجَرٌ إِلَى أَنْ انْتَهَى إِلَى مَلَأَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَرَأَوْهُ عُرْيَانًا كَأَحْسَنِ الرِّجَالِ خُلُقًا فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا، وَإِنَّ الْحَجَرَ قَامَ، فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَلَبَسَهُ فَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا، قَالَ: فَوَاللَّهِ إِنَّ فِي الْحَجَرِ لَنَدَبًا مِنْ أَنْزَرِ ضَرْبِهِ ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا فَهَذَا مَا رُوي في هَذَا الْمَعْنَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (شرح

خلاصۃ الحدیث:

حیا وصف انسان ہی نہیں بلکہ وہ ایمان کا بڑا جزء ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: ”الحیاء شعبة من الايمان“ یعنی حیاء ایمان کا ایک جزء ہے، یوں تو ہر انسان میں یہ صفت پائی جاتی ہے؛ لیکن عام انسان کے مقابلہ میں انبیاء کرام میں یہ صفت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے چنانچہ حدیث میں مروی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حیا کے بڑے پیکر تھے، اس لیے ان کے جسم پر کسی کی نظر نہیں پڑتی تھی، حتیٰ کہ غسل کے وقت بھی پردہ کے اندر ہی غسل کرتے تھے، جبکہ ان کی قوم بنی اسرائیل میں عام طور پر مرد سب کے سامنے ننگے ہو کر نہاتے تھے، اس وجہ سے بعض بنی اسرائیل کہنے لگے کہ موسیٰ علیہ السلام کے بدن میں کوئی عیب ہے کہ وہ کسی کے سامنے نہیں نہاتے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کی اس طرح کے عیوب سے برأت کرنے کا ارادہ فرمایا۔

تو اس کی صورت یہ ہوئی کہ ایک روز موسیٰ علیہ السلام نے غسل کرنے کے لیے اپنے کپڑے اتار کر ایک پتھر پر رکھ دیے، غسل سے فارغ ہو کر کپڑے کے پاس آئے تو یہ پتھر (بحکم خدا) کپڑے لے کر بھاگنے لگا، موسیٰ بھی اپنی لالچی لے کر اس پتھر کے پیچھے ”ثوبی حجر، ثوبی حجر“ یعنی اے پتھر میرے کپڑے کہتے ہوئے چلے، مگر پتھر چلتا رہا یہاں تک کہ یہ پتھر ایسی جگہ پر رکا، جہاں بنی اسرائیل کا ایک مجمع تھا، اس وقت بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو برہنہ حالت میں دیکھ لیا تو بہترین صحیح سالم بدن دیکھا، اس طرح اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو عیوب جسمانی سے مبرا فرمایا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۶۸)

بہر حال مفسرین نے اسی واقعہ کو سورہ احزاب آیت: ۶۹ کے نزول کا سبب قرار دیا ہے، گرچہ اس واقعہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تکلیف پہنچی، جو ان کی قوم بنی اسرائیل کی

بدگمانی کا نتیجہ تھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو اتار کر امت محمدیہ کو متنبہ کیا ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اپنے نبی کو اذیت مت پہنچانا۔

دوسرا واقعہ:

جب کہ حضرت علیؓ سے اس آیت کے سبب نزول کے سلسلہ میں دوسرا واقعہ مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اور ہارون ایک مرتبہ پہاڑ پر چڑھے کہ حضرت ہارون کی اسی پہاڑ پر موت واقع ہو گئی، بنی اسرائیل نے یہ خبر عام کر دی کہ حضرت موسیٰ نے ان کو قتل کر دیا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ اس کی لاش کو اٹھا کر لائے اور لاش نے خود اپنی موت کے سلسلہ میں وضاحت کی کہ میری موت فطری صورت میں ہوئی ہے، یہاں تک کہ بنی اسرائیل کو یقین ہو گیا کہ ہارون کی موت فطری صورت میں ہوئی ہے، پھر ان کی تجہیز و تدفین عمل میں لائی گئی:

عن علي ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾ قال: صعد موسى وهارون الجبل فمات هارون فقال بنو إسرائيل: أنت قتلته كان أئين لنا منك وأشد حياء فأذوه في ذلك فأمر الله تعالى الملائكة فحملته وتكلمت بموته حتى عرفت بنو إسرائيل أنه قد مات فدفنوه فلم يعرف موضع قبره إلا الرخم، فإن الله جعله أبكم أصم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹-۲۸)

تضاد:

امام طحاویؒ نے سورہ احزاب: ۶۹ کے شان نزول کے ذیل میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت علیؓ کے ذکر کردہ دونوں واقعات کو پیش کیا ہے، جب کہ دونوں باہم متعارض ہیں۔

قال أبو جعفر: وكان من لا علم عنده ممن وقف على هذين الحديثين يرى أنهما متضادان وحاشا لله أن يكونا كذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹)

جمع و تطبیق:

ایک آیت کے کئی سبب نزول ہو سکتے ہیں، مثلاً سورہ توبہ کی ایک آیت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ کے نزول کے تین اسباب اور تین واقعات ذکر کئے گئے ہیں، اسی طرح اس آیت کے نزول کا سبب پتھر والا واقعہ اور حضرت ہارون کے واقعہ قتل دونوں کو قرار دے سکتے ہیں؛ جب کہ دونوں حدیث صحت کے اعتبار سے یکساں ہوں، ترجیح کی کوئی صورت نہیں ہے۔

چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے ذکر کیا ہے: جب کوئی کسی واقعہ کو کسی آیت کے لیے سبب نزول کے طور پر ذکر کرے، اسی طرح دوسرا شخص دوسرے واقعہ کو بھی اور دونوں کی صداقت ممکن ہو، بایں طور کہ یہ آیت دونوں واقعات کے پیش آنے کے بعد نازل ہوئی ہو، تو دونوں واقعات اس آیت کے سبب نزول ہوں گے۔

قال الإمام ابن تیمیة: وإذا ذكر أحدهم لها سبباً نزلت لأجله، وذكر الآخر سبباً فقد يمكن صدقهما بأن تكون نزلت عقب تلك الأسباب. (نجات العير في مهمات التفسير: ۱۰۶)

اسی طرح امام طحاویؒ نے دونوں واقعات کو اس آیت کے نزول کا سبب قرار دیا ہے۔

لأنه قد يجوز أن تكون بنو إسرائيل آذت موسى مما ذكر مما كان آذته به في كل واحد من الحديثين؛ حتى برأه الله من ذلك بما برأه به من ذلك مما هو مذكور في هذين الحديثين. (شرح مشکل الآثار: ۶۹/۱)

اقوال المفسرين:

مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے اپنی کتاب ”نفحات العبر فی مهمات التفسیر“ میں تعدد اسباب کے موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے، اس کی چھ شکلیں ذکر کی ہیں، ان میں

سے پانچویں صورت یہ ہے کہ دونوں حدیث صحت میں مساوی ہو، ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو، گو ان دونوں میں جمع ممکن ہو تو ایسی صورت میں ہر واقعہ کو اس آیت کے نزول کا مستقلاً شان نزول قرار دیا جائے گا۔

الصورة الخامسة: أن يستوى الحديثان في الصحة ولا مرجح لأحدهما ومع ذلك فيمكن الجمع بينهما بأن يحمل كل ما روى في ذلك على أنه سبب لنزوله الآية مستقلاً لأنه يجوز أن يكون السبب لنزول الآية متعددًا. (نفحات العبير في مهمات التفسير: ۱۰۶)

اس آیت کی تفسیر میں امام جریر طبریؒ نے اس طرح نقل کیا ہے کہ دونوں واقعے اس آیت کے سبب نزول ہو سکتے ہیں کہ دونوں واقعے میں قوم نے حضرت موسیٰ کو تکلیف دی، پھر اللہ تعالیٰ نے نجات عطا کی۔ (تفسیر طبری: احزاب: ۶۹)

اسی طرح امام بغویؒ، ابن کثیرؒ اور قرطبیؒ نے قدرے اختلاف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

وأما آذیه موسیٰ؛ فقال ابن عباس وجماعة هي: ما تضمنه حديث أبي هريرة، عن أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وذلك أنه قال: كان بنو إسرائيل يغتسلون عراة وكان موسى عليه السلام يتستر كثيرًا يخفي بدنه الخ.

وروى عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب أنه قال: آذوا موسى بأن قالوا: قتل هارون الخ. (تفسیر قرطبی: ۲۲۶/۱۴-۲۲۷ سورہ احزاب: ۶۹)

باب: ۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِْلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا كَانَ مِنْهُ فِي
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ابْنِ سُلُولٍ رَأْسِ الْمُنَافِقِينَ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْ صَلَاتِهِ
عَلَيْهِهِ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ كَانَ مِنْهُ فِيهِ

عَنْ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي ابْنِ سُلُولٍ؛ دُعِيَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَبَّثُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ
أَتُصَلِّي عَلَى ابْنِ أَبِي، وَقَدْ قَالَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا كَذَا!! وَكَذَا أُعِدِّدُ عَلَيْهِ قَوْلَهُ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: أَخْرِ عَنِّي يَا عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرْتُ عَلَيْهِ قَالَ: إِنِّي خُيِّرْتُ
فَاخْتَرْتُ، وَلَوْ أَعْلَمْتُ أَنِّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ غُفْرَةً لَزِدْتُ عَلَيْهَا قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ،
هَكَذَا حَدَّثَنَا هُزَيْدٌ، وَابْنُ أَبِي دَاوُدَ خَاصَّةً فِي حَدِيثِهِ، ثُمَّ أَنْصَرَفَ فَلَمْ يَمُكِّثْ إِلَّا يَسِيرًا
حَتَّى نَزَلَتْ الْآيَاتُ مِنَ بَرَاءَةِ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ إِلَى
قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَهُمْ قَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ۸۴] (شرح مشکل الآثار: ۷۰/۱، رواه الترمذی (۳۰۹۷) والطبری

(۱۷۰۵۵)

خلاصۃ الحدیث:

عہد رسول ﷺ میں کفار مکہ اور مشرکین جہاں علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کے
خلاف ریشہ دوانیاں کر رہے تھے وہیں؛ دوسری طرف منافقین کی ایک جماعت تھی جو خفیہ طور
پر اسلام اور مسلمانوں کو پست کرنے میں لگی ہوئی تھی، اور منافقانہ کردار ادا کر رہی تھی، اس

کے سرغنہ اور اہم ذمہ دار عبداللہ بن ابی بن سلول تھے، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ضرر اور اذیت پہنچانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی اور کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیا، اسی وجہ سے اس سے اور دیگر منافقین سے اسلام اور اہل اسلام کو کفار اور مشرکین مکہ کے مقابلہ میں زیادہ نقصان پہنچا ہے۔

لیکن جب عبداللہ بن ابی بن سلول کا انتقال ہوا، تو اس کے صاحبزادے حضرت عبداللہ (جو مخلص مسلمان اور صحابی تھے) آں حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور درخواست کی کہ آپ اپنا قمیص مبارک عطا فرمائیں، تو آپ ﷺ نے اپنا قمیص عطا فرمایا اور اس کی جنازہ کی نماز بھی پڑھائیں، البتہ جب آپ نماز جنازہ کے لیے کھڑے ہو گئے تو حضرت عمر بن خطابؓ نے آپ کا کپڑا پکڑ کر عرض کیا کہ اس منافق کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان کی نماز جنازہ سے منع کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے جواب دیا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا ہے کہ میں دعا مغفرت کروں یا نہ کروں، پھر رسول اللہ ﷺ جب اس کی نماز جنازہ سے فارغ ہوئے تو یہ آیت ”وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا“ (توبہ: ۸۴) نازل ہوئی، اس کے بعد آپ نے کسی منافق کی نماز جنازہ نہیں پڑھی، غرض یہی پورا واقعہ اس باب کی پہلی روایت میں مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا گیا ہے، اسی طرح یہ واقعہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

تعارض اول:

باب کی پہلی روایت ابن عباسؓ کی ہے، اس میں یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ اس منافق کی نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمرؓ نے ”اتصلی علی ابن ابی وققد قال یوم کذا وکذا“ کہا؛ جب کہ ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ جملہ

”أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه“ کہا، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

قال أبو جعفر: ففي حديث ابن عمر هذا قول عمر لرسول الله: أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي على المنافقين، في حديث يحيى بن سعيد وفي حديث أبي أسامة: وقد نهاك الله أن تصلي عليه. (شرح مشکل الآثار: ۷۲/۱-۷۳)

جمع و تطبیق:

رسول اللہ ﷺ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں حضرت عمرؓ کا جو قول ہے، وہ زیادہ صحیح ہے؛ کیوں کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جو قول عمرؓ ہے اس کا رسول اللہ ﷺ کے سلسلہ میں تصور کرنا محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو کسی امر سے منع کرے اور نبی اسی منہی عنہ عمل کو بجالائے، یہ نبی کے لیے محال ہے۔

امام طحاویؒ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ”وقد نهاك الله أن تصلي عليه“ یہ عمرؓ کے قول کا جز نہیں ہے، بلکہ اس حدیث کے بعض روایات نے اپنے وہم سے تعبیر کر دیا ہے۔

والذي في حديث ابن عباس من هذا أولى عندنا مما في حديث ابن عمر، لأن محالاً أن يكون الله تعالى ينهى نبيه عن شيء؛ ثم يفعل ذلك الشيء، ولا نرى هذا إلا وهما من بعض رواة هذا الحديث. (شرح مشکل الآثار: ۷۳/۱)

تعارض ثانی:

حضرت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور علی بن الحسنؓ کی روایت سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے ابن ابی کی نماز جنازہ ادا کی؛ جب کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ

بات صاف ہے کہ آپ ﷺ نے نماز نہیں پڑھی۔

قال أبو جعفر: ففي هذا ما قد دل أنه لم يكن صلى عليه ولا شهده ولا آتاه قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۷۵/۱)

جمع و تطبیق:

وہ روایات زیادہ صحیح ہیں جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی اور یہ آپ ﷺ کے افعال سے زیادہ مشابہ ہیں، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی جنازہ پر نماز پڑھنا رحمت کے نزول اور بخشش کا سبب تھا؛ مگر اس کا مستحق مومن ہے نہ کہ منافق، اسی لیے آپ نے خائن اور مدیون شخص کی بھی نماز نہیں پڑھی جس نے دیون کی ادائیگی کے لیے کچھ مال نہیں چھوڑا۔

قال أبو جعفر: وإذا كانت صلاته لمن كان يصلي عليه إنما كانت لمن ذكر في هذين الحديثين ولم يكن ابن أبي ممن يدخل في ذلك استحالة أن يكون صلى عليه وقد ترك عليه السلام الصلاة على من غل من الغنائم. (شرح مشکل الآثار: ۷۷-۷۶)

لیکن امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ نے عبد اللہ بن ابی کی نماز جنازہ پڑھی ہے، جیسا کہ امام بخاری نے بھی ایک روایت ذکر کر کے اس کو ثابت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی نماز پڑھی ”قال إنه منافق؛ قال: فصلی علیه رسول الله ﷺ.“ (حدیث: ۴۶۷۰) اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو شرح مشکل الآثار میں ہے فقال: إنه منافق فصلی علیه رسول الله ﷺ فانزل الله ﷻ ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره الخ. (حوالہ سابق: ۷۲/۱)

چوں کہ اس وقت صراحت اس کی ممانعت نہیں آئی تھی، ہاں! جب اس پر آپ ﷺ

نے نماز ادا کر لی پھر مذکور آیت توبہ نازل ہوئی، تو اس کے بعد آپؐ نے کسی منافق کے جنازہ میں شرکت نہیں کی۔

عن جابر قال: أوصى رأس المنافقين أن يصلي عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- وأن يكفنه في قميصه، فلما مات كفنه في قميصه وصلى عليه، وقام على قبره، فانزل الله ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾. (شرح مشکل الآثار: ۷۳/۱)

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول اور تنبیہ کے بعد آپؐ نے اس پر نماز اس لیے پڑھی کہ آپؐ نے عبد اللہ بن ابی کے ظاہر حال (بظاہر مسلمان ہونا) دیکھا۔ نیز اس سے اس کے صاحبزادے عبد اللہ (جو مخلص صحابی تھے) کی دلجوئی اور مشرکین و منافقین کی تالیف قلب بھی ایک اہم غرض تھی، جیسا کہ شیخ شعیب الارنؤوط نے علماء کے حوالہ سے قلم بند کیا ہے:

قال العلماء: وإنما لم يأخذ النبي -صلى الله عليه وسلم- بقول عمر، وصلى عليه إجرأ له على ظاهر حكم الاسلام، واستصحباً بالظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحققت صلاحيته. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۷۰/۱-۷۱)

اقوال المحدثین:

اس کی توثیق علامہ خطابی کی اس توجیہ سے بھی ہوتی ہے۔

قال الإمام الخطابي: إنما فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- مع عبد الله بن أبي مافعيل لكمال شفقتة على من تعلق بطرف من الدين، ولتطبيب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح، ولتألف قومه من الخزر ج لرياسته فيهم، فلولم يجب سؤال ابنه، وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح، لكان سبة على ابنه، وعاراً على قومه، فاستعمل

أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نهى. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۷۱/۱)

مفتی محمد شفیع صاحب بھی اس آیت کے ذیل میں قلم بند کرتے ہیں:

صحیحین کی روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے جنازہ کی نماز پڑھی، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی، اور اس کے بعد آپ ﷺ نے کبھی کسی منافق کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھی۔ (معارف القرآن: ۳/۳۳۳)

نیز اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ پر اس منافق کا احسان تھا (یعنی غزوہ بدر کے موقع پر آپ کے چچا عباس بھی گرفتار ہوئے تھے، ان کے بدن پر کرتہ نہیں تھا، اور اس منافق کا قمیص ہی ان کے بدن پر آیا تھا، اس کا بدلہ ادا کرنے کے لیے آنحضرت ﷺ نے اپنا قمیص ان کو عطا فرمایا۔

فان قلت: ما وجه إعطاء القميص مع أنه رأس المنافقين؟ قيل: إعطاء إكراما لابنه الرجل الصالح، وقيل تاليفا لغيره... وقال أكثرهم: إنما ألبسه قميصه مكافأة لما صنع في الالباس العباس عمه - صلى الله عليه وسلم - قميصه يوم بدر. (هامش على البخاری: ۱/۱۶۹)



باب: ۱۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأَعْدَادِ مِنَ الزَّمَانِ الَّتِي لَوْ وَقَفَهَا مِنْ مَرِّ بَيْنِ يَدَيِ الْمُصَلِّي كَانَتْ خَيْرًا لَهُ مِنْ مُرُورِهِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَا هِيَ وَهَلْ هِيَ مِنَ السِّنِينَ أَوْ مِنَ الشُّهُورِ أَوْ مِنَ الْأَيَّامِ؟

عَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، أَرْسَلَهُ أَبُو جُهَيْمٍ ابْنُ أُخْتِ أَبِي بِنِ كَعْبٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ يَسْأَلُهُ مَا سَمِعْتَ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الَّذِي يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي؛ فَحَدَّثَهُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: لَا أَنْ يَقُومَ أَحَدُكُمْ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ، لَا يَدْرِي أَرْبَعِينَ سَنَةً أَوْ شَهْرًا أَوْ يَوْمًا. (شرح مشکل الآثار: ۸۲/۱، رواه ابن ماجہ (۹۴۴) والدارمی: ۳۲۹/۱)

خلاصۃ الحدیث:

نماز کلمہ کے بعد دین اسلام کا اساسی رکن ہے، نماز بے حیائی، منکرات اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں سے محفوظ رہنے کا مضبوط ذریعہ ہے، نماز اللہ تعالیٰ سے سرگوشی اور مناجات کرنے کا پیش خیمہ ہے، نماز ہی ایسی عبادت ہے جس کے ذریعہ آنکھوں کو برود اور دلوں کو سکون حاصل ہوتا ہے، اسی بنا پر شریعت نے جہاں مصلی پر شرائط صلوٰۃ، فرائض صلوٰۃ اور سنن و مستحبات کے اہتمام کے ساتھ احسان اور خشوع و خضوع جیسی اہم صفات پیدا کرنے کی ترغیب دی ہے؛ وہیں دوسرے اشخاص کو نماز اور مصلی کی تعظیم کرنے کی ہدایت دی ہے کہ اگر مصلی نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے سامنے سے نہ گزرے؛ یہاں تک کہ اگر وہاں چالیس سال یا

چالیس مہینے یا چالیس دن تک کھڑا رہنا پڑے تو اس کے لیے مذکورہ مدت تک کھڑا رہنا اولیٰ اور بہتر ہوگا، اسی مضمون کو رسول ﷺ نے باب کی پہلی روایت میں ذکر کیا ہے۔
تعارض:

باب کی پہلی روایت سفیان، دوسری مالک، اور تیسری ابوالجہیم انصاری کی روایت میں مدت وقوف کی کوئی صراحت نہیں ہے؛ جب کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے، اس اعتبار سے ان احادیث میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله عليه السلام: لو يعلم الذي يمر بين يدي أخيه معترضا وهو يناجي ربه؛ لكان أن يقف مكانه مئة عام خير له من الخطوة التي خطا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۸۴)

جمع و تطبیق:

اس باب میں حضرت ابوہریرہ کی روایت کو دوسری روایتوں پر کئی وجوہ سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ احادیث میں حضرت ابوہریرہ کی روایت مؤخر ہے اور دوسری روایات مقدم، اور جو مؤخر ہوتی ہے وہ نسخ ہوتی ہے اور جو مقدم ہوتی ہے وہ منسوخ، لہذا حضرت ابوہریرہ کی روایت کو نسخ ہونے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔

وحدیث أبي هريرة هذا هو عندنا والله أعلم متأخر عن حديث أبي الجهم الذي روينا في صدر هذا الباب، لأن في حديث أبي هريرة الزيادة في الوعيد للمار بين يدي المصلي والذي في حديث أبي الجهم التخفيف وأولى الأشياء بنا أن نظنه بالله تعالى الزيادة في الوعيد للعاصي المار بين يدي المصلي لا التخفيف من ذلك عنه في مروره بين يدي المصلي. (شرح مشکل الآثار: ۱/۸۴)

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دونوں روایات میں وعید کے کلمات ہیں، لیکن ایک میں وعید کے کلمات زیادہ ہوں اور دوسری میں کم تو زیادہ کلمات والی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ چوں کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں وعید کے کلمات زیادہ ہیں؛ لہذا اسے دوسری روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ دو متعارض احادیث میں اگر ایک مفصل ہو اور دوسری مجمل تو مفصل روایت کو مجمل پر ترجیح حاصل ہوگی، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث مفصل ہے اور وضاحت کے ساتھ اس میں ”عام“ کا لفظ آیا ہے، اس لیے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو دوسری روایتوں پر ترجیح حاصل ہوگی۔

ایک اجمالی بات:

امام طحاوی نے شروع میں سفیان ثوری اور مالک کی روایت کو نقل کیا ہے؛ لیکن یہ بات مبہم ہے کہ دونوں روایات ابو الجہیم انصاری کی مسند ہے یا زید بن خالد کی؟ اس سلسلہ میں حضرت مالک اور سفیان ثوری کا رجحان یہ ہے کہ یہ روایت ابو الجہیم انصاری کی مسند ہے؛ جب کہ سفیان بن عیینہ کی رائے یہ ہے کہ یہ زید بن خالد کی مسند ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ دونوں میں کس کا قول زیادہ رائج ہے؟ وضاحت اور مسند ابی الجہیم ہونے کی دلیل:

یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے کہ یہ روایت مسند ابی الجہیم الانصاری ہے۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ سفیان الثوری نے مالک کی متابعت کی ہے، مگر سفیان بن عیینہ کی کسی نے نہیں کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت مالک اور سفیان الثوری کا حافظہ سفیان بن عیینہ کے

حافظہ کے مقابلہ میں اقویٰ ہے، اس لیے فریق اول (مالک وسفیان) کا قول زیادہ صحیح ہے کہ یہ روایت ابوالجہیم کی مسند ہے، چنانچہ امام طحاوی نقل کرتے ہیں:

فكان في ذلك أن راويه عن النبي عليه السلام هو أبو الجهم الأنصاري لا زيد بن خالد فوجب بذلك القضاء فيما اختلف فيه مالك وسفیان بن عيينة لمالك على ابن عيينة؛ لأن مالكا والثوري لما اجتماعا في ذلك على شيء؛ كانا أولى بحفظه من ابن عيينة فيما خالفهما فيه. (شرح مشکل الآثار: ۱۰/۸۳)

حدیث میں قید ”اربعین“ کی وجہ:

شارح بخاری علامہ کرمانی نے ”لفظ اربعین“ کے استعمال کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چار کا عدد تمام اعداد کی اصل ہے، آنجنابؐ نے تکثیر سے تعبیر کرنے کے خاطر اسے ۱۰ سے ضرب دیا تو حاصل ضرب ۴۰ ہوا۔

دوسری حکمت:

دوسری حکمت یہ ہے کہ انسان اپنی تخلیق کے مختلف اطوار و مراحل کو چالیس چالیس دن میں پورا کرتا ہے، مثلاً نطفہ، پھر مضغہ پھر علقہ، نیز بلغ اشده کی مدت بھی چالیس برس ہے، اس لیے اربعین کا ذکر کیا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے: ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا. (مومن: ۱۴)

اسی طرح مسند بزار میں جزم کے ساتھ اربعین ”سنة“ کا لفظ ہے؛ لیکن ابن ماجہ اور ابن حبان کی حدیث ابو ہریرہ میں ”مائۃ عام“ (سو برس) کا ذکر ہے، اس سے اندازہ ہوا کہ کوئی معین عدد مراد نہیں ہے؛ بلکہ کثرت مراد ہے۔

ثم أبدى الكرمانى تخصيص الأربعين بالذكر حكمتين؛ إحداهما: كون

الأربعة أصل جميع الأعداد، فلما اريد التكثير ضربت في عشرة، ثانيها: كون كمال أطوار الإنسان بأربعين كالنطفة والمضغة والعلقة. وفي ابن ماجه وابن حبان من حديث ابي هريرة رضي الله عنه لكان ان نقف مائة عام خيراً من الخطوة التي خطاها. وهذا يشعر بان اطلاق الأربعين لا مبالغة الخ. (توفيق الباري، باب اثم المارئين يدي المصلي: ٣٨٦/١، فتح الباري: ٣/١٦٨، ١٦٩، رقم: ٥١٠)



باب: ۱۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلى مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّبِيَّةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، وَالْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ، وَعَمْرِو بْنِ الْأَسْوَدِ أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّبِيَّةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ. (شرح مشکل

الآثار: ۱/۸۵، رواه احمد: ۶/۴، وابوداود (۴۸۸۹) والحاكم: ۴/۳۷۸)

خلاصۃ الحدیث:

ملک و قوم کی سالمیت اور عام اطمینان کے لیے ضروری ہے کہ حکمران اور رعایا کے درمیان مکمل اعتماد ہو، اگر حکمران رعایا پر اعتماد اور بھروسہ کریں، تو اس سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ رعایا میں احساس ذمہ داری کا جذبہ پیدا ہوگا، دوسری طرف ان میں حکمران کی عظمت دو بالا ہو جائے گی؛ لیکن اگر حکمران اپنی تنگ نظری اور کم ظرفی کی بنا پر عوام کے سلسلے میں شک و شبہ میں مبتلا ہوتے ہیں یا ان کی وفاداری پر بدگمانی کرتے ہیں، پھر ان سے مواخذہ کرتے ہیں، تو اس سے نہ صرف ملک کے حالات دگرگوں ہوتے ہیں؛ بلکہ ملک و قوم میں بے اطمینانی اور اضطراب و انتشار کی عام فضا پیدا ہو جاتی ہے، اسی کی طرف رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے باب کی پہلی روایت میں اشارہ کیا ہے اور لوگوں کے احوال کے تجسس اور ان کے عیوب تلاش کرنے سے منع ہی نہیں کیا؛ بلکہ لوگوں کے عیوب کی پردہ پوشی کرنے کی تعلیم دی ہے۔

تعارض:

اس باب میں دو قسم کی روایات ہیں، پہلی فصل کی روایات میں لوگوں کے عیوب پر پردہ پوشی کرنے کی ترغیب ہے، مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں خاص طور پر یہ بات مذکور ہے۔
عن ابن عمر: أن رسول الله عليه السلام قام بعد أن رجم الأسلمي فقال: اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم، فليستتر بستر الله، وليتب إلى الله، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله. (شرح مشکل الآثار: ۸۶/۱)

حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز اسلمی کو رجم کئے جانے کے بعد کھڑے ہو کر فرمایا: ایسے بُرے کاموں سے بچو، جن سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے، اور جس سے ایسا فعل ہو جائے وہ اس کو چھپائے، اور توبہ کرے۔

جب کہ دوسری روایت وہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس اسلمی کو حکم دیا کہ اس شخص کی عورت سے دریافت کرو، کیا ان سے ”زنا“ سرزد ہوا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے۔

”واغدا يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها“ فعدا عليها فاعترفت فرجمها. (شرح مشکل الآثار: ۸۹/۱)

اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

جمع و تطبیق:

یہ دونوں روایات دو حالات پر مبنی ہیں، اگر اسی آئینے میں غور کریں تو دونوں میں کوئی تعارض نظر نہیں آئے گا، عام حالات میں یہی حکم ہے کہ بغیر ضرورت شرعی کے کسی کے ٹوہ میں پڑنا اور عیوب تلاش کرنا منع ہے، ہاں اگر کوئی معاملہ اور قضیہ قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو

وہاں جرائم کے ثبوت اور سزا کے نفاذ کے لیے تحقیق و جستجو ضروری ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کے خط سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔

والفہم الفہم فیما تلجلج فی صدرک مما لا یبلغک فی الکتاب والسنة.

وہ قضیہ جس میں تردد ہو، اور براہ راست قرآن و حدیث سے روشنی نہ ملے تو اس میں خوب فہم و فراست سے کام لینا چاہئے، کیوں کہ یہاں معاملہ کی تحقیق اور حقیقت تک رسائی فریضہ قضا میں سے ہے، اس لیے فریقین سے تحقیق و استفسار باعث گناہ نہیں ہوگا؛ بلکہ منشاء شریعت کے مطابق ہوگا۔ (معین الاحکام: ۱۵/۱)

چوں کہ حضرت ابو ہریرہ کی دوسری روایت میں ایک ایسے قضیہ کے سلسلہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے فیصلہ کی فریاد کی گئی ہے جو دو اشخاص کے مابین پیش آیا تھا؛ لیکن اس حدیث میں پورا واقعہ مذکور نہیں ہے، زانی کے والد نے اپنے لڑکے کے زنا کے واقعہ کو ذکر کیا ہے، یہاں ممکن ہے وہ اپنی بات میں سچا ہے یا جھوٹا ہے، بہر صورت حد عائد ہوگی، اگر وہ اپنی بات میں سچا ہے تو زانی پر حد زنا عائد ہوگی لیکن اگر جھوٹا ہے تو قاذف پر حد قذف عائد ہوگی۔

الغرض رسول اللہ ﷺ نے معاملہ کی تحقیق کے لیے انیس کو زنا کے بارے میں تفتیش کرنے کا حکم دیا، چنانچہ امام طحاویؒ نے اسی اعتبار سے دونوں احادیث میں فرق کیا ہے۔

قال أبو جعفر: وأنا أقول جواباً عن ذلك لقائله: هذا الحديث لم يستوعب لنا فيه ما كان مما جرى من الخصمين... فلما وقف النبي ﷺ على وجوب حد عليه من ذنبك الحدين لا يدري أيهما هو؟ دعت الضرورة في ذلك إلى استعلام ما تقوله المرأة المرمية بالزنى في ذلك من تصديق راميها به فيكون الذي عليها فيه حد الزنى لا ما سواه أو تكذبه في ذلك فيكون الذي عليه حد القذف لها فيما رماها به من الزنى لا ما سواه.

فهذا عندنا هو المعنى الذي أمر النبي ﷺ أنيساً أن يغدو إلى تلك المرأة فيه، وبالله التوفيق. (شرح مشکل الآثار: ۹۱/۱)

اقوال المحرثین:

صاحب بذل اس سلسلہ میں قلمبند کرتے ہیں:

مذکورہ واقعہ میں جب عسف (مزدور) کے والد نے اپنے بیٹے کے بارے میں حضورؐ سے شکایت کی کہ میرے بیٹے نے فلاں کی بیوی کے ساتھ زنا کیا ہے، اس کا یہ قول قذف اور تہمت کی قبیل سے ہے اور یہ بغیر بینہ کے تھا، لہذا اس عورت کو معلوم ہونے کے بعد حد قذف کے مطالبہ کا حق پہنچتا تھا (بشرطیکہ وہ زنا کا اقرار نہ کرے) تو انیس کو اس عورت کے پاس بھیجنا اس غرض سے تھا؛ نہ کہ عیب تلاش کرنے کے لیے، جیسا کہ اعتراض میں ہے۔

إن والد الغلام قال في حضرة رسول الله ﷺ: "إن ابني هذا زنى بامرأته" فهذا القول قذف لها بالزنا، فثبت لها مطالبة موجب القذف ان انكرت الزنا، فلهذا الوجه بعث رسول الله ﷺ إليها أنيسا، انها رمت بالزنا، فان انكرت الزنا يثبت لها حق مطالبة موجب القذف، وان اقرت به ترجم الخ. (بذل المجود: ۱۲/۵۲۵ رقم: ۴۴۴۵)

دوسرا اشکال:

عند الحنفية توکیل فی الحدود درست نہیں ہے پھر مذکورہ روایت میں انیس کو حدود میں وکیل بنا کر کیوں بھیجا گیا؟

جواب:

توکیل فی الحدود اس وقت ناجائز ہے جب کہ خصم کی جانب سے ہو؛ لیکن جب حاکم کی طرف سے وکیل بنا کر بھیجا جائے، تو یہ صورت درست ہے۔ (الدر المنضو: ۶/۵۲۲)



باب: ۱۲

بَابُ بَيَانِ مَا أُشْكِلَ مِمَّا رَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ وَسِتِّينَ مَفْصِلًا

أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خُلِقَ ابْنُ آدَمَ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ وَسِتِّينَ مَفْصِلًا، فَإِذَا كَبَّرَ اللَّهُ وَهَلَّلَهُ وَحَمِدَ اللَّهُ وَاسْتَغْفَرَ اللَّهُ وَسَبَّحَ اللَّهُ، وَعَزَلَ الْعَظْمُ عَنْ طَرِيقِ النَّاسِ، وَالْحَجَرُ وَالشَّوْكُ عَنْ طَرِيقِ النَّاسِ، وَأَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ عَدَدَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مِائَةٍ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۲ ☆ رواه مسلم (۱۰۰۷))

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالیٰ نے بنو آدم کو تمام مخلوقات پر برتری عطا کی ہے، بے شمار نعمتوں سے مالا مال کیا ہے، ان میں سے ایک اہم نعمت یہ ہے کہ انسان کو بہترین شکل و صورت کے ساتھ تین سو ساٹھ جوڑوں پر پیدا کیا ہے، ان نعمتوں کی قدردانی میں جب انسان لا الہ الا اللہ، حمد و ثنا، استغفار اور تسبیح پڑھتا ہے اور راستہ سے تکلیف دہ چیز یعنی ہڈی، پتھر اور کانٹا اس جیسی چیزوں کو ہٹا دیتا ہے، اور بھلائی کا حکم دیتا ہے، برائی سے روکتا ہے تو اس نے اپنے آپ کو جہنم سے بچا لیا۔ جس طرح انسان کے تمام اعضاء کی طرف سے زنا کا گناہ لکھا جاتا ہے، اسی طرح ان کی طرف سے صدقہ کا ثواب بھی لکھا جاتا ہے۔

عن أبي هريرة أن رسول الله قال: ”كتب الله على كل عضو حظه من الزنى فالعين تزنى، وزناها النظر... الخ“ (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۳)

اسی لیے حضرت عبداللہ بن بریدہ کی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ انسان میں تین سوساٹھ جوڑ ہیں، ہر جوڑ کی طرف سے صدقہ کرنا چاہئے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کہا: ہر ایک اس کی سکت نہیں رکھتا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: مسجد کی دیوار سے تھوک کو صاف کرنا، راستہ سے تکلیف دہ چیزوں کو ہٹانا (یہ بھی صدقہ ہے)، اگر یہ بھی ناممکن ہو تو اس کی طرف سے دو رکعت نفل نماز ادا کرنا صدقہ کے قائم مقام ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۴)

سوال:

باب کی پہلی روایت سے یہ بات عیاں ہوئی کہ انسان پر ہر عضو کی طرف سے صدقہ کرنا واجب ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ ہر عضو کی طرف سے عمل خیر کا صدور صدقہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں؟

جواب:

عام طور پر یہ بات اصول کے طور پر کہتے ہیں ”تعرف الأشياء بأضدادها“ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں، لہذا جب انسان کے اعضاء سے مذموم امور صادر ہوتے ہیں تو ان کی طرف سے گناہ لکھا جاتا ہے، اسی طرح ان اعضاء سے محمود امور صادر ہوں گے تو ان پر نیکی اور ثواب لکھا جائے گا، اور یہ اعمال صالحہ ان اعضاء کی طرف سے صدقہ کے درجہ میں ہوں گے، چنانچہ اسی باب کی حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے یہی معنی مترشح ہوتا ہے۔

عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ علیہ السلام قال: کتب اللہ علی کل عضو حظہ من الزنی فالعین تزنی وزناھا النظر واللسان یزنی وزناھا الکلام... الخ. (شرح مشکل

الآثار: ۱/۹۳)

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام طحاوی رقمطراز ہیں:

وإذا كان ما في هذا الحديث في الأمر المذموم معموماً به كل الأعضاء، كان الأمر المحمود أيضاً معموماً به كل الأعضاء، فاتفق بما ذكرنا معنى هذين الحديثين، وبأن به المراد فيهما. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۹۳)

جب امر مذموم (عمل گناہ) عام طور پر تمام اعضاء انسان سے متعلق ہے تو امر محمود بھی تمام اعضاء انسانی سے متعلق ہوں گے۔
اقوال المحدثین:

نیز اس کی تائید حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے ہر تسبیح کو باعث صدقہ قرار دیا ہے، اسی طرح نکاح صحیح کے بعد میاں بیوی کے جسمانی تعلقات کو بھی باعث اجر قرار دیا ہے۔

وعن أبي ذر قال؛ قال رسول الله عليه السلام: أن بكل تسبيحة صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: يا رسول الله! إياتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر! قال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؛ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر. (رواه مسلم، مشکوٰۃ شریف باب فضل الصدقة رقم: ۱۸۹۸)

ملا علی قارئ نے اس سلسلہ میں بڑی اچھی بات فرمائی ہے۔

نیکی نفس قضاء شہوت کی وجہ سے نہیں ملتی ہے: بلکہ ضرورت بشری جائز محل سے پوری کرنے کی وجہ سے ملتی ہے، جیسے عید کے دن روزہ نہ رکھنا اور روزہ کے لیے سحر کا استعمال کرنا، گویا کہ نفسانی خواہشات کی تکمیل امور شریعت اور منشاء شریعت کے مطابق کی، اس لیے اس عمل پر صدقہ کا ثواب ملے گا۔

الأجر ليس في نفس قضاء الشهوة؛ بل في وضعها موضعها، كالمبادرة إلى الإفطار في العيد وكأكل السحور وغيرهما من الشهوات النفسانية الموافقة للأمر

الشرعیة. (مرقاۃ المفاتیح: ۳۴۷/۴)

اور صاحب بذل نے اس طرح توجیہ کی ہے:

انسان کے جسم میں ۳۶۰ جوڑ ہیں تو آپ ﷺ نے ہر جوڑ کی طرف سے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے، صحابہ کرامؓ نے اس پر کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ یہ کون کر سکتا ہے؟ اس کے جواب میں ارشاد فرمایا ”کل معروف صدقہ“ ہر بھلی چیز صدقہ ہے، تو انسان یہ تو کر سکتا ہے لہذا ۳۶۰ مرتبہ بھلائی کا کام کرے، جیسے چاشت کی نماز، مسجد سے کوڑا کرکٹ صاف کرنا، راستہ سے تکلیف دہ چیز کو دور کرنا وغیرہ۔

(عن أبی بريدة یقول؛ سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: فی الإنسان ثلاث مئة وستون مفصلاً، فعليه) أي على الإنسان (أن يتصدق عن كل مفصل منه بصدقۃ، قالوا: ومن يطيق ذلك يا نبی اللہ؟) أن يتصدق بثلاثمائة وستین صدقۃ، (قال) رسول اللہ ﷺ: (النخاعة فی المسجد تدفنها) صدقۃ، (والشيء) المؤذى (تنحیه) عن الطريق صدقۃ، والحاصل ان كل معروف صدقۃ. (بذل المجہود: ۱۳/۲۳۰ رقم: ۵۲۴۲)



باب: ۱۳

بَابُ بَيَانِ مَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا مِمَّا رَوَيْنَاهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:
وَعَلَى الْمُقْتَتِلِينَ أَنْ يَنْحَجِرُوا الْأَذْنَى فَلَا أَذْنَى وَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَعَلَى الْمُقْتَتِلِينَ أَنْ
يَنْحَجِرُوا الْأَوَّلَ فَلَا أَوَّلَ وَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً. (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۵ ☆ رواه ابوداود (۳۵۳۸)
والنسائي: ۸/۳۸-۳۹)

خلاصہ حدیث:

حقوق کی دو قسمیں ہیں، حقوق اللہ اور حقوق العباد، ان دونوں میں حقوق العباد کی
ادائیگی کی ترغیب قرآن و حدیث میں کثرت سے ہے، نیز بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے
کہ رسول اللہ ﷺ ایسے مسلمان کی نماز جنازہ میں شرکت نہیں کرتے تھے جس کے ذمہ کسی
کا قرض ہو اور اس کی ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑا ہو، قصاص بھی حقوق العباد ہی کی ایک کڑی
ہے جو مقتول کے اولیاء کو قاتل سے وصول کرنے کا حق ہے، جسے قرآن میں حیاة سے تعبیر کیا
ہے: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ (البقرہ: ۱۷۹)

لیکن وہیں دوسری طرف قرآن مجید میں حقوق والوں کو اپنا حق چھوڑنے اور معاف
کرنے کی بھی بڑی تاکید آئی ہے۔

﴿مَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرہ: ۱۷۸)

اس بنا پر اولیاء مقتول قاتل کو قصاص سے بری اور معاف کر دے؛ حتیٰ کہ اولیاء مقتول میں سے کوئی عورت بھی معاف کر دے تو قاتل اس سے بری ہو جائے گا، اسی بات کو ثابت کرنے کے لیے صاحب کتاب نے یہ باب قائم کیا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں اسی مضمون کو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے۔

تعارض:

امام طحاویؒ نے ابو زرہ (حضرت ولید بن مسلم) کے اثر کو پیش کیا ہے، جس میں صراحۃً اوزاعی کی طرف سے یہ جملہ مذکور ہے، ”ولیس للنساء عفو“ (عورتوں کو معاف کرنے کا کوئی حق نہیں) اس سے واضح ہوا کہ مقتول کے اولیاء میں سے کسی عورت نے قاتل کو قصاص سے بری کیا، تو قاتل قصاص سے مبرا نہیں ہو سکتا، جب کہ اوپر حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کے برعکس حکم ہے، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

جمع و تطبیق:

حضرت عائشہؓ والی روایت کو ابو زرہ کی روایت پر دو وجوہ سے ترجیح حاصل ہے۔
(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ حدیث چار طریق سے آئی ہے، سمجھوں کے متن میں یہ ”علی المقتتلین ان ینحجزوا الأول فالأول وإن كانت امرأة“ جملہ ہے، اس سے حضرت عائشہؓ کی روایت کی متابعت ہوتی ہے، اور جس روایت کی متابعت دوسری روایت سے ہوتی ہے؛ وہ راجح ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابو زرہ والی روایت میں ”ولیس للنساء عفو“ یہ حدیث کا جز نہیں ہے؛ بلکہ یہ امام اوزاعی کی طرف سے اضافہ ہے۔

قال أبو جعفر: وقد ذكرنا في هذا الباب من قول الأوزاعي عقيباً لهذا الحديث: ليس للنساء عفو فدل ذلك على أن الأوزاعي قد كان عند هذا القول أن ذلك الحديث

علی نحو ما حکاہ أبو عبید بلا غا عن الولید فی العفو عن الدم ثم خالفه الأوزاعی بأن قال: لیس للنساء عفو۔

ان وجوہ سے پہلی روایت (یعنی حضرت عائشہؓ کی حدیث) کو ابوزرعہ والی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام طحاوی کے اساتذہ کے نظریے:

(۱) امام طحاوی کے استاذ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم سے اس حدیث کی تاویل کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ فریادی (یعنی محمد بن یوسف) نے حضرت اوزاعی سے اس حدیث کی تاویل کے سلسلہ میں پوچھا، تو انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، اور پھر محمد بن عبد اللہ نے کہا کہ جب ان کو اس کا علم نہیں ہے، تو ہم لوگوں کو اس کا علم کیسے ہو سکتا ہے؟

(۲) البتہ امام طحاویؒ کے دوسرے استاذ اسماعیل بن یحییٰ المزنی نے اس حدیث کی بڑی اچھی تاویل پیش کی ہے:

یہ ہے کہ جب دونوں (قاتل و مقتول) اہل مذہب ہوں گے اور ان میں سے ایک صاحب بصیرت ہوں گے، تو وہ یہ چاہیں گے کہ قاتل کو مذمت کرنے کے بجائے اچھے مقام پر رکھنے کی کوشش کریں گے، (یعنی دیت لے کر قاتل کو معاف کر دینا چاہیں گے)، ہاں اگر وہ کوئی راہ نہیں پائیں گے، تو پہلی راہ پر قائم رہیں گے، لہذا قاتل پر اس صورت میں قصاص ہی کا حکم نافذ ہوگا اور یہ وہ حق ہے جس میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔

وأما إسماعیل بن یحییٰ المزنی فقال: تأویلہ عندي والله أعلم أنه فی المقتتلین من أهل القبلة علی التأویل فإن البصائر ربما أدرکت بعضهم فیحتاج من أدرکتہ منهم إلی الانصراف من مقامه المذموم إلی المقام المحمود فإذا لم يجد طریقاً یمر إلیه فیہ بقی فی مکانہ الأول وعساه یقتل فیہ فأمروا بما فی هذا الحدیث لهذا المعنی. (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۶)

الغرض امام اوزاعی اور ابن شبرمہ کے علاوہ اکثر اہل علم کا نظریہ یہی ہے کہ اولیاء مقتول میں عورت ہے تو اسے دیگر اولیاء کی طرح قاتل کو قصاص سے بری کرنے کا حق حاصل ہے۔

وقد اختلف الناس فی عفو النساء؛ فقال أكثر أهل العلم: عفو النساء عن الدم جائز كعفو الرجال. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۹۷)

اقوال المحدثین:

صاحب بذل اس مسئلہ کے سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

لوگوں کا اس میں اختلاف ہے؛ کہ آیا عورت قاتل کو قصاص سے بری کر سکتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ مرد کی طرح عورت بھی معاف کر سکتی ہے، لیکن امام اوزاعی، ابن شبرمہ نے اجازت نہیں دی ہے، حضرت حسن اور ابراہیم کے نزدیک شوہر اور بیوی دونوں کو اس کا حق نہیں ہے۔

واختلف الناس فی عفو النساء؛ فقال أكثر أهل العلم: عفو النساء عن الدم جائز كعفو الرجال. وقال الأوزاعي وابن شبرمة: ليس للنساء عفو، وعن الحسن و -إبراهيم النخعي- ليس للزوج ولا للمرأة عفو في الدم. (بذل المجہود: ۱۲/۶۴۳-۶۴۴)

اسی طرح امام خطابی کا بھی یہی نظریہ ہے کہ مردوں کی طرح عورت بھی قاتل کو قصاص سے بری کر سکتی ہے۔ (معالم السنن بحوالہ شرح مشکل: ۱/۹۷)

باب: ۱۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِالٍ مَا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَكَمًا مُقْسِطًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخَنَزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخَنَزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ وَيَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۹☆ رواہ البخاری (۲۲۲۲ و ۲۲۷۶ و ۳۴۳۸ و ۳۴۳۹) مسلم (۲۲۲، ۱۵۵) والترمذی (۲۲۳۳)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن و حدیث میں قیامت کی کئی علامات ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے دنیا میں تشریف لانا، ایک عادل منصف حکمران کی طرح حکمرانی کرنا، صلیب کو توڑنا، سور کو مارنا، جزیہ کو اٹھا دینا اور مال و دولت کی ایسی فراوانی ہونا کہ کوئی زکوٰۃ و صدقات قبول کرنے والا نہ ہوگا۔

یہ دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عادلانہ نظام اور شریعت مطہرہ کے نفاذ کا نتیجہ ہوگا کہ مال کی طرف لوگوں کی رغبت کم ہو جائے گی، اور جب مال کی رغبت کم ہوتی ہے، تو قناعت کی صفت نمایاں ہو جاتی ہے اور قلیل مال بھی کثیر معلوم ہونے لگتا ہے، اسی مضمون کو ثابت کرنے کے لیے صاحب کتاب نے اس باب کی پہلی روایت کو پیش کیا ہے۔

سوال:

اس باب میں امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی دو احادیث ذکر کی ہیں، جن سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ہوگی، تو آپ کے عادلانہ نظام کی وجہ سے دنیا میں پرامن ماحول قائم ہو جائے گا، کسی کو کسی سے کوئی نفرت نہیں ہوگی، اور نہ حسد؛ بل کہ محبت و ہم دردی اور غمخواری کی فضا قائم ہوگی اور مال کی طرف چاہت ختم ہو جائے گی، یہاں تک کہ کوئی زکوٰۃ لینے والا نہیں ہوگا، تو کیا زکوٰۃ اور جزیہ کا حکم ساقط ہو جائے گا؟

جواب:

ظاہر ہے کہ جب دنیا میں مصارف زکوٰۃ اور مستحقین جزیہ نہیں رہیں گے تو زکوٰۃ اور جزیہ کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ امام طحاویؒ ذکر کرتے ہیں:

قال أبو جعفر: فتأملنا هذين الحديثين..... فلم يكن للزكاة أهل يوضع فيهم وإذا كان ذلك سقط فرضها، وكذلك الجزية إنما جعلها الله تعالى على من جعلها عليه لتصرف فيما يحتاج إليه من قتال ومما سواه مما يجب صرفها فيه، فإذا ذهب ذلك ولم يكن لها أهل تصرف إليهم؛ سقط فرضها. فهذا عندنا وجه ما روي في هذين الحديثين. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۰/۱)

اقوال المحدثين:

صاحب فتح الباری نے یہ جواب دیا ہے کہ ایک طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا عادلانہ نظام قائم ہوگا، اور دوسری طرف مال کی کثرت ہوگی، جس کی برکت سے لوگ قیامت کے قریب آنے کا خیال کریں گے، مال کی رغبت کم ہو جائے گی، جب مال کی رغبت کم ہو جائے گی، تو کم مال بھی کثیر معلوم ہوگا، نتیجہ یہ ہوگا کہ زکوٰۃ و صدقات کو قبول کرنے والا کوئی

نہیں ملے گا۔

قوله ويفيض المال بفتح أوله وكسر الفاء وبالضاد المعجمة أي يكثر. وفي رواية
عطاء بن ميناء المذكورة وليدعون إلى المال فلا يقبله أحد، وسبب كثرته نزول
البركات وتوالي الخيرات بسبب العدل وعدم الظلم، وحينئذ تخرج الأرض كنوزها
وتقل الرغبات في اقتناء المال لعلمهم بقرب الساعة. (فتح الباری: ۷/۱۶۷)



باب: ۱۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الشَّيْطَانِ أَنَّهُ يَجْرِي
مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ وَهَلِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ فِي ذَلِكَ كَمَنْ
سِوَاهُ مِنَ النَّاسِ أَوْ بِخِلَافِهِمْ؟

عَنِ الزُّهْرِيِّ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ، أَنَّ صَفِيَّةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا
جَاءَتْ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزُورُهُ فِي اعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنْ رَمَضَانَ
فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً، ثُمَّ قَامَتْ تَتَقَلَّبُ، وَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ مَعَهَا يَقْلِبُهَا، حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ
بَابَ الْمَسْجِدِ الَّذِي عِنْدَ بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ مَرَّ بِهِمَا رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى النَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ نَفَذَا فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ ﷺ: عَلَى رِشْلُكُمَا إِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُجَيْجٍ، فَقَالَا:
سُبْحَانَ اللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَبُرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا فَقَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبْلُغُ مِنْ ابْنِ آدَمَ مَبْلَغَ
الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْدِفَ فِي قُلُوبِكُمَا. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۱/۱ ☆ رواه البخاری ۲۰۳۵ و ۲۰۳۸ و ۲۰۳۹ و ۳۱۰۱ و ۶۲۱۹ و ۷۱۷۱) و مسلم (۲۱۷۵)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شیطان انسان کا سب سے مہلک دشمن ہے، اسی لیے اللہ
تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: "إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ" (شیطان تمہارا کھلا ہوا
دشمن ہے) اور رسول اللہ ﷺ نے یہاں تک فرمایا ہے کہ: شیطان انسان کے جسم میں خون

کی طرح کام کر رہا ہے، اس لیے انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے دامن کو اس کے قریب اور چالبازی سے بچائے اور اس کے نقش قدم پر ہرگز نہ چلے؛ کیوں کہ شیطان انسان سے خون کی طرح قریب ہے، موقع پاتے ہی اسے اپنے جال میں پھنسانے کی کوشش کرتا ہے اور ذہنوں میں تشکیکی باتیں ڈالتا ہے؛ حتیٰ کہ اپنے قریبی محسن سے بھی بدگمان کر دیتا ہے، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی حدیث میں دو صحابہ کرام کو شیطان کے جال سے دور رہنے کے لیے یہ جملہ ارشاد فرمایا اور ان کے سامنے حقیقت واقعہ کو واضح کر دیا۔

فقال لهما النبی ﷺ ”علی رسلکما إنها صفیة بنت حیي.“ فقالا: سبحان الله یارسول الله! وکبر ذلك علیهما، فقال: إن الشيطان یبلغ من ابن آدم مبلغ الدم، وإنی خشیت أن یقذف فی قلوبکما. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۱/۱)

الغرض آپ ﷺ نے دونوں انصاری صحابی کو بدگمانی اور شیطانی وسوسے سے بچنے کے لیے یہ کہا: جو عورت میرے ساتھ ہے وہ میری بیوی ہے، دونوں صحابہ نے سبحان اللہ کہا اور دونوں کو یہ برا لگا مگر حضورؐ نے حقیقت کو واضح کر دیا کہ شبہ نہ ہو کہ ہمارے ساتھ کون عورت ہے؟
اعتراض:

یہاں سوال یہ ہے کہ جس طرح شیطان انسان پر تصرف کرتا ہے اور خون کی طرح حلول کر جاتا ہے، تو کیا اسی طرح حضور پاک ﷺ پر بھی اس کا بس چلتا ہے یا آپ ﷺ کی کوئی جداگانہ شان ہے؟

قال أبو جعفر: فكان فیما روینا عن رسول الله ﷺ هذین الحدیثین ما قد یحتمل أن یکون رسول الله علیه السلام قد کان ذلك کمن سواه من الناس، ویحتمل أن یکون کان فیہ بخلافهم. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۲/۱)

جواب:

امام طحاویؒ نے اس اشکال کے جواب میں تین احادیث کو پیش کیا، ایک حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت، دوسری حضرت جابر اور تیسری حضرت عائشہ کی، تینوں احادیث میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ شیطان ہر انسان کے جسم میں خون کی طرح دوڑ رہا ہے جو گناہ کی طرف راغب کرتا ہے، مگر صحابہ کرام نے آپ ﷺ سے یہ سوال کیا: ”وإنيك“، دوسری روایت میں ”ومنك يا رسول الله“ اور حضرت عائشہ کی روایت میں ”وأنت يا رسول الله“ کے الفاظ ہیں، جن کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ کرام نے جب یہ پوچھا آپ کے ساتھ بھی شیطان ہے؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا: ”أنا ولكنني دعوت الله فأعاني عليه فأسلم.“ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۴)

ہاں! مگر میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی، تو اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ میرا فرماں بردار بن گیا۔

الغرض مذکورہ تینوں احادیث سے یہ بات واضح ہوئی کہ شیطان حضور پاک ﷺ کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن آپ ﷺ کی دعا کی وجہ سے شیطان آپ کا مطیع و فرماں بردار ہو گیا، اس لیے اس کا آپ ﷺ پر کوئی بس نہیں چلتا۔

قال أبو جعفر: فوقفنا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان في هذا المعنى كسائر الناس سواه، وأن الله أعانه عليه فأسلم بإسلامه الذي هداه له حتى صار صلى الله عليه وسلم في السلامة منه بخلاف غيره من الناس فيمن هو معه من جنسه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۴)

اقوال المحدثين:

ملا علی قارئ شیطان کے وسوسہ کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کی روشنی میں

لکھتے ہیں کہ ملائکہ کی طرح شیطان حضور ﷺ کے ساتھ ہوتا ہے؛ لیکن آپ ﷺ کے معصوم ہونے یا آپ کی خصوصیت کی بنا پر اللہ تعالیٰ شیطان کے وساوس سے آپ کو محفوظ فرمایا ہے۔ علامہ تورپشتی کا یہ نظریہ ہے کہ شیطان آپ ﷺ کے ساتھ ہوتا ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ آپ کے معجزہ کی برکت سے اس (شیطان) کو اسلام کی دولت سے مالا مال کر دیتے ہیں، پھر وہ آپ ﷺ کے دل میں خیر ہی کی بات ڈالتا ہے۔

قال التوربستی: اللہ تعالیٰ قادر علی کل شیء فلا یستبعد من فضله ان یخص نبیہ بهذه الکرامة اعنی اسلام قرینہ وبما فوقہ. (مرقاۃ المفاتیح: ۲۲۹/۱)

تعارض:

اسی باب میں حضرت ابوالازہر سے ایک روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے شیطان کے سلسلہ میں یہ دعا کی ہے: ”اللہم اغفر ذنبی وأخسعی شیطانی“ اے اللہ میرے گناہ کو بخش دے اور میرے شیطان کو ذلیل و خوار فرما۔ اس کے برعکس حضرت عائشہ کی روایت اس سے پہلے اسی باب میں مذکور ہے، جس میں یہ ہے: ”ولکنی دعوت اللہ فاعاننی علیہ فاسلم“ مگر میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تو اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ میرا فرمانبردار ہو گیا۔

الغرض ایک روایت میں آپ ﷺ نے شیطان کے لیے بددعا کی ہے اور دوسری روایت میں اس کے فرمانبردار اور مطیع ہونے کی اطلاع دی، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

فإن قال قائل فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء مما يوجب أن يوقف على ارتفاع التضاد عنه وعماروایت مما قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم خص به من إسلام شيطانه لكي يسلم منه. وذكر في ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۴/۱)

جمع و تطبیق:

تطبیق کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کے فرماں بردار ہونے سے پہلے بددعا کی ہے اور اس کے بعد وہ فرماں بردار ہو گیا، گویا کہ دونوں باتیں دوزمانوں میں پائی گئیں؛ اس لیے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

قيل له: هذا عندنا والله أعلم كان رسول الله عليه السلام قبل إسلام شيطانه فلما أسلم استحال أن يكون صلى الله عليه وسلم يدعو الله فيه بذلك مع إسلامه الذي هو عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۵)



باب: ۱۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا
أَمَرَ بِهِ فِي السَّيْرِ عَلَى الْإِبِلِ فِي حَالِ الْخُصْبِ وَفِي حَالِ الْجَذْبِ

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي أَنَّهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أُخْصِبَتِ
الْأَرْضُ فَأَنْزِلُوا عَنْ ظَهْرِكُمْ فَأَعْطُوهُ حَقَّهُ مِنَ الْكَلَالِ، وَإِذَا أَجْدَبَتِ الْأَرْضُ فَأَقْصُوا
عَلَيْهَا بَنَفِيقَهَا، وَعَلَيْكُمْ بِالذَّلْجَةِ فَإِنَّ الْأَرْضَ تُطْوَى بِاللَّيْلِ. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۶/۱ ☆ رواه
الحاکم: ۴۴۵/۱، وابوداود: ۲۵۷۱)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ صرف انسان و جنات ہی کے لیے رحمت بنا کر نہیں بھیجے گئے ؛ بلکہ کائنات کی تمام مخلوقات کے لیے مہربان اور رحمت بنا کر بھیجے گئے جیسا کہ قرآن میں ہے: ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“ حتیٰ کہ آپ جانوروں کے حق میں باعث رحمت ثابت ہوئے، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے صاحب جانور کو جانوروں کے ساتھ حقوق کی ادائیگی اور چارہ دینے کے سلسلہ میں جو ہدایات دی ہیں، وہ آپ ہی کا کردار ہو سکتا ہے۔ اس باب کی پہلی روایت میں آپ نے امت کو یہی تعلیم دی ہے کہ جب تم سرسبز و شاداب زمین پر سفر کرو، تو سواری سے اتر جاؤ اور جانوروں کو گھاس چرنے کے لیے چھوڑ دو، اور اگر خشک زمین پر سفر کرو، تو تیز رفتاری کے ساتھ چلو اور تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ رات

کے وقت سفر کرو کیونکہ زمین لپیٹنے کی وجہ سے مسافت جلد طے ہو جاتی ہے۔

تعارض:

یہی مضمون اس باب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں مذکور ہے، مضمون کے اعتبار سے دونوں احادیث متحد ہیں، البتہ الفاظ کے اعتبار سے فرق ہے، چنانچہ ابو ہریرہ کی روایت میں ”وعلیکم بالدلجة“ ہے البتہ محمد بن خزیمہ کی روایت میں ”التعریس“ کا لفظ بھی ہے۔

قال أبو جعفر: فتأملنا هذا الحديث فوجدنا فيه أمر رسول الله عليه السلام في حال الخصب بالنزول عن الظهر... الخ (شرح مشکل الآثار: ۱۰۷/۱)

دفع تعارض اور جمع تطبیق:

درحقیقت ان روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ باب کی پہلی حدیث اور ابو امیہ والی حدیث میں رات میں سفر کرنے کی ترغیب ہے، البتہ محمد بن خزیمہ کی حدیث میں ”وعلیکم بالدلجة“ کے بجائے ”التعریس“ کا لفظ استعمال ہوا ہے جو ”دلجة“ کے معنی میں ہے؛ کیوں کہ تعریس کی صورت رات میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ دن میں، ابو امیہ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے: رات میں سفر کرتے وقت سواری کا حق ادا کیا جائے اور تعریس کا معنی بھی رات ہے، چونکہ جب رات میں سفر ہوتا ہے، تو رات کے اخیر حصہ میں نیند زیادہ آتی ہے، اس لیے استراحت کے لیے قیام کرنا پڑتا ہے، اس لیے محمد بن خزیمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں، ”وإذا أردتم التعریس فتنكبوا الطريق.“ ہے جب تم رات کے اخیر میں قیام کا ارادہ کرو، تو راستہ کے ایک کنارہ پر قیام کرو، تاکہ خطرات سے محفوظ رہو، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان معنى حديث أبي أمية على القصد إلى السير عليها في الليل، وكان في حديث ابن خزيمة ما قد دل على ذلك بذكره التعریس، والتعریس في هذا المعنى إنما يكون في الليل لا في النهار. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۸/۱)

اقوال المحدثین

تعارض کی دوسری توجیہ:

صاحب بذل نے ایک توجیہ یہ کی ہے کہ روایت میں رات میں چلنے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ رات کے آخری حصہ میں چلنا شروع کریں گے، تو دن چڑھتے چڑھتے لمبی مسافت طے ہو جائے گی اور سفر کرنے والا یہ خیال کرے گا کہ بہت کم چلا ہے؛ حالانکہ وہ بہت زیادہ مسافت طے کر چکا ہوگا۔

إذا ساروا آخر الليل یعنی لا تقنعوا بالسير نهاراً بل سیروا باللیل أيضاً الخ.
(مرقاۃ المفاتیح: رقم: ۳۹۰۹)

وقال المظهری: اذا ساروا آخر الليل أى لا تقنعوا بالسير نهاراً بل سیروا باللیل فانہ یسهل بحیث یظن الماضی انه سار قليلاً وقد سار كثيراً. (بذل المحمود: ۱۳۹/۹: رقم: ۲۵۷۱)

ملا علی قاری کا جواب:

حضرت محمد بن خزیمہ کی روایت میں ”واذا اردتم التعریس فتنكبوا الطريق“ جو اضافہ ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ راستہ سمجھوں کے لیے ہے، وہاں سے چوپائے، درندے اور حشرات الارض گذرتے ہیں، اس لیے بیچ راستہ قیام کرنے میں وہ جانور مسافر کو تکلیف پہنچا سکتے ہیں، اس لیے سد باب کے طور پر ”فتنكبوا الطريق“ راستہ کے کنارہ قیام کرنے کا حکم دیا ہے۔
فإذا اردتم التعریس“ وهو النزول الى آخر الليل للاستراحة ”فتنكبوا“ أى: فاجتنبوا عن الطريق واعدلوا عنه، وزاد فی رواية مسلم: فانها طرق الدواب، ای دواب المسافرين أو دواب الارض من السباع، وغيرها والهوام باللیل الخ. (بذل المحمود: ۱۳۷/۹)
وإذا عرستم باللیل فاجتنبوا الطريق، أي: في نزولكم الطريق فإنها طرق الدواب؛ أي: دواب المسافرين، أو دواب الأرض من السباع وغيرها ومأوى الهوام باللیل کل ذات... (مرقاۃ المفاتیح رقم: ۳۸۹۸ کتاب الجهاد باب آداب السفر)

باب: ۷۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيَمَا بَيْنَ
وَضْعِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فِي الْأَرْضِ مِنَ الْمُدَّةِ

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ مَسْجِدٍ وَضَعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلًا؟ قَالَ:
الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى. قَالَ: قُلْتُ: كَمْ بَيْنَهُمَا؟
قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً فَأَيُّنَمَا أَذَرَ كُنْتَكَ الضَّلَاةُ فَضَلَّ فَهُوَ مَسْجِدٌ. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۹/۱ ☆ رواه
بخاری (۳۳۶۶) ومسلم (۵۲۰) وابن ماجہ (۷۵۳) والنسائی (۳۲/۲)

خلاصۃ الحدیث:

روئے زمین پر سب سے پہلا گھر بیت اللہ ہے، جو مکہ میں واقع ہے، قرآن میں اللہ
تعالیٰ نے اس طرح ذکر کیا ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى
لِّلْعَالَمِينَ" (آل عمران/۹۶) یقیناً جو مکان سب سے پہلے لوگوں کے واسطے مقرر کیا گیا وہ مکان
ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ برکت والا ہے اور جہاں بھر کے لوگوں کا رہنما ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے مسجد حرام کی تعمیر ہوئی، اس
کے بعد مسجد اقصیٰ کی، اور دونوں مساجد کے درمیان ۴۰ سال کا فاصلہ ہے، اس کے بعد
اصولی طور پر رسول اللہ ﷺ نے امت کی رہنمائی کی کہ جب نماز کا وقت ہو جائے تو تم نماز
ادا کرو چاہے، جہاں بھی رہو، مسجد میں رہو یا صحرا میں، حضر میں ہو یا سفر میں۔

اعتراض:

یہاں اشکال یہ ہے کہ حضرت ابو ذر کی روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ روئے زمین کی پہلی مسجد تعمیر کے اعتبار سے مسجد حرام ہے، دوسری مسجد اقصیٰ، اور دونوں کی تعمیر کے درمیان صرف چالیس سال کا فاصلہ ہے، یہ ممکن ہی نہیں بلکہ محال ہے۔

جب کہ دوسری طرف یہ بات مشہور ہے کہ مسجد حرام کے بانی حضرت ابراہیمؑ ہیں، اور مسجد اقصیٰ کے بانی حضرت داؤد اور ان کے فرزند حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں، حالاں کہ حضرت ابراہیم اور حضرت داؤد اور ان کے لڑکے سلیمان کے درمیان کئی صدیاں گزری ہیں، جس میں حضرت ابراہیم کے فرزند اسحاق ان کے لڑکے یعقوب، ان کے بعد یوسف اور یوسف کے بعد موسیٰ اور حضرت موسیٰ کے بعد حضرت داؤد علیہم السلام آئے، الغرض مذکورہ انبیائے کرام صرف چالیس سال کے عرصے میں کیسے آ گئے؟

فقال قائل: باني المسجد الحرام هو إبراهيم عليه السلام وباني المسجد الأقصى هو داود وابنه سليمان عليهما السلام من بعدهما وقد كان بين إبراهيم وبينهما من القرون ما شاء الله أن يكون الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱۰۹/۱)

جواب:

یہاں یہ اشکال اس لیے وارد ہوا ہے کہ مسجد حرام کے بانی حضرت ابراہیمؑ کو اور مسجد اقصیٰ کے بانی حضرت داؤدؑ کو تسلیم کیا گیا ہے؛ لیکن دونوں میں سے کوئی حقیقتاً بانی نہیں ہیں؛ البتہ حضرت آدمؑ نے کعبۃ اللہ کی بنیاد رکھی، اس کے بعد حضرت ابراہیمؑ نے اس کے تعمیری کام کو انجام دیا، اسی طرح بیت المقدس کے مؤسس اول کوئی اور ہیں؛ البتہ حضرت داؤد و سلیمان علیہ السلام نے اس کی تجدید و توسیع میں حصہ لیا ہے، لہذا باب کی پہلی روایت میں مسجد حرام اور مسجد

اقصیٰ کی تعمیر سے متعلق جو بات آئی ہے، اس سے متعلق حضرت ابو ذرؓ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنا نہیں تھا؛ بلکہ سوال کا مقصد یہ تھا ان دونوں کے وضع بناء میں کتنی مدت رہی؟ یعنی دونوں مساجد کی بنیاد رکھنے کے درمیان کتنا فاصلہ رہا؟ تو آپ نے چالیس سال کہا، اس کا جواب وہی ہے جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ: حضرت داود اور حضرت سلیمان علیہما السلام سے پہلے مسجد اقصیٰ کی بعض نبیوں نے تعمیر کی؛ لیکن جب دونوں انبیاء کے دور نبوت میں بھی اس کی تعمیر کی ضرورت پڑی، تو انہوں نے بھی اس میں دلچسپی لی، اور مسجد اقصیٰ کی تجدید و توسیع کے کام کو بام عروج تک پہنچایا، اس اعتبار سے ان دونوں انبیاء کی طرف بنا کی نسبت کی گئی ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن من بنى هذين المسجدين هو من ذكره ولم يكن سؤال أبي ذر رسول الله عليه السلام عن مدة ما بين بنائهما إنما سألته عن مدة ما كان بين وضعهما فأجاب به بما أجابه به. وقد يحتمل أن يكون واضع المسجد الأقصى كان بعض أنبياء الله قبل داود وقبل سليمان، ثم بناه داود وسليمان في الوقت الذي بنياه فيه فلم يكن في هذا الحديث بحمد الله ما يجب استحالته. (شرح مشکل الآثار: ۱۱۰/۱)

اقوال المحدثين:

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اصل میں بات یہ ہے کہ حضرت سلیمان بن داود نے مسجد اقصیٰ کی بنیاد رکھی، جب کہ ان کے اور حضرت ابراہیم کے درمیان میں ایک ہزار سے زیادہ سال کا فاصلہ ہے؛ اس لیے یہ قول (اس کے بانی حضرت سلیمان ہیں) جہالت پر مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ حضرت سلیمان کے ذریعہ مسجد اقصیٰ کی تجدید ہوئی ہے، نہ کہ تاسیس، دراصل اس کی بنیاد حضرت یعقوب بن اسحاق نے کعبۃ اللہ کی بنیاد کے بعد رکھی ہے۔

فقال: معلوم أن سليمان بن داود هو الذي بنى المسجد الأقصى، وبينه وبين إبراهيم أكثر من ألف عام، وهذا من جهل هذا القائل، فإن سليمان إنما كان له من المسجد الأقصى تجديد لا تأسيسه، والذي أسسه هو يعقوب بن اسحاق بعد بناء إبراهيم الكعبة بهذا المقدار. (زاد المعاد: ۵۰/۱)

قال الابهري: فيه اشكال، لأن إبراهيم بنى الكعبة، وسليمان بنى بيت المقدس، وهو بعد إبراهيم بأكثر من ألف عام، على ما قاله أهل التواريخ. الخ... (فتح الملهم: ۶/۴)

اس کی مزید وضاحت علامہ ابن الجوزی کے قول سے ہوتی ہے۔

مسجد حرام کے بانی اول نہ ابراہیم ہیں، اور نہ مسجد اقصیٰ کے بانی اول حضرت سلیمان ہیں؛ البتہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ کعبہ کی سب سے پہلی بنیاد حضرت آدم نے رکھی، اس کے بعد ان کی اولاد روئے زمین پر پھیل گئیں، تو یہ ممکن ہے کہ ان کی اولاد میں سے کسی نے بیت المقدس کی بنیاد رکھی ہو۔

والأوجه في الجواب ما ذكره ابن الجوزي: ان الإشارة في الحديث إلى اول البناء ووضع اساس المسجد، وليس إبراهيم أول من بنى الكعبة ولا سليمان أول من بنى بيت المقدس، فقد روينا أن أول من بنى الكعبة آدم الخ. (موسوعة فتح الملهم: ۶/۴، فتح الباری: ۶۲/۷، رقم ۳۳۷۱)

فتح البیان میں حضرت علی کا قول ذکر کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے فرشتوں نے حضرت آدم کی تخلیق سے دو ہزار سال پہلے بیت اللہ کی بنیاد ڈالی، اس کے بعد فرشتوں نے ہی بیت المقدس کی بنیاد ڈالی، اور ان دونوں کے درمیان کا عرصہ چالیس سال کا ہے۔

وفي فتح البيان: قال علي: كانت البيوت قبله ولكنه كان أول بيت وضع لعبادة الله قبل خلق آدم بالف عام، ووضع بعده الأقصى، وبينهما أربعون سنة كما في حديث

الصحيحين وهذا يقتضى أن الاقصى بنته الملائكة ايضا فاربعون سنة مدة ما بنين البنائين للملائكة فلا اشكال. (فتح البیان بحوالہ موسوۃ فتح الملہم: ۶/۴)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسجد حرام و مسجد اقصیٰ دونوں کی بنیاد فرشتوں نے رکھی ہے، اس اعتبار سے دونوں میں چالیس سال کا فاصلہ ہے اور یہ ممکن ہے اور حضرت ابوذر کی روایت سے بھی یہی مقصود ہے۔

علامہ ابن جوزی کا جواب:

فرماتے ہیں کہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ مسجد اقصیٰ کے بانی قطعی طور پر حضرت سلیمانؑ نہیں ہیں؛ بلکہ انبیاء اور صالحین میں بانیین کی تعداد بہت زیادہ رہی ہیں، اس لیے اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے کہ اول بانی کون ہیں؟

وقد تعقب الحافظ أيضا... ما أجاب به ابن الجوزي. وقال الخطابي: يشبه أن يكون المسجد الاقصى أول ما وضع بناءه بعض أولياء الله قبل داود وسليمان، ثم داود وسليمان فزادافيه ووسعاه فاضيف إليهما بناءؤه. (فتح الباری: ۷/۲۲ رقم ۳۳۶۶)

نیز فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت ملی ہے کہ کعبۃ اللہ کے اول بانی حضرت آدمؑ ہیں، پھر آپ علیہ السلام کی نسل زمین پر پھیلی تو بہت ممکن ہے کہ آپ ہی کی اولاد میں سے کسی نے بیت المقدس کی بنیاد رکھی ہو۔ (كشف المشكل من حديث الصحيحين: ۱/۳۶۰)

فقد روينا أن أول من بنى الكعبة آدم ثم انتشر ولده في الارض فجاءه ان يكون بعضهم قد وضع بيت المقدس ثم بنى ابراهيم الكعبة بنص القرآن الخ. (فتح الباری: ۷/۲۲ رقم ۳۳۶۶)

امام قرطبی اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے اس کی تائید کی ہیں اور اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

قال القرطبي: ان الحديث لا يدل على ان ابراهيم وسليمان لما بنيا المسجدين

ابتداءً اوضعہما لہما بل ذلك تجدید لما کان اسسہ غیر ہما۔ (فتح الباری: ۶۲/۷)

خلاصہ بحث:

بلاشبہ کعبۃ اللہ کے اول بانی حضرت آدمؑ ہیں، مگر وہ روایت جس میں حضرت ابراہیمؑ کا ذکر ہے وہ بناء تجدیدی پر محمول ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے تجدید اور توسیع کے طور پر کعبہ کی تعمیر فرمائی، اسی طرح مسجد اقصیٰ کے اول بانی حضرت آدمؑ ہیں، البتہ جب ابناء آدمؑ میں سے کئی لوگوں نے نئے سرے سے اس کی تعمیر کی اور حضرت داؤدؑ کا دور آیا تو دوبارہ حضرت سلیمانؑ نے بھی تجدیدی طور پر تعمیر فرمائی۔

فقیل: إن إبراہیم و سلیمان علیہما السلام إنما جدد ما کان أسسہ غیر ہما، وقد روی أن أول من بنى البيت آدم عليه السلام كما تقدم. فيجوز أن يكون غیرہ من ولده وضع بيت المقدس من بعده بأربعين عاما الخ. (تفسیر قرطبی: ۱۳۰/۲، سورہ آل عمران: ۹۶)



باب: ۱۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي
الْمُعَوَّذَتَيْنِ وَمَا رُوِيَ عَنْهُ مَا يُوجِبُ أَنَّهُمَا مِنَ الْقُرْآنِ

عَنْ زُرَّ بْنِ حُبَيْشٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبِي بَنَ كَعْبٍ عَنِ الْمُعَوَّذَتَيْنِ، وَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ أَخَاكَ
ابْنَ مَسْعُودٍ يَحْكُمُهُمَا مِنَ الْمُضْحَفِ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ:
قِيلَ لِي: قُلْ فَقُلْتُ، فَتَحْنُ نَقُولُ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. (شرح مشکل الآثار: ۱۱۱/۱)

☆ رواه البخاری (۴۹۷ و ۴۹۸)

خلاصہ الحدیث:

قرآن مجید کلام الہی ہے، عالم کے تمام انس و جن کی ہدایت و رہنمائی کے لیے آخری
آسمانی کتاب ہے، جس کی حفاظت کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، یہ کتاب جہان آسمانی
کتابوں میں آخری کتاب ہے، وہیں آخری نبی پر بھی نازل ہوئی ہے، اس لیے اس کے تمام
احکام و تعلیمات پر یقین رکھتے ہوئے عمل کرنا ضروری ہے۔

قرآن مجید کی تمام سورتیں اور آیات قابل قدر ہیں، جہاں ان میں نصیحت کے سامان،
دلوں کے تمام امراض اور روگ کا علاج ہے، وہیں ان میں انسانیت کی رشد و ہدایت کے لیے
مشعل راہ بھی ہے، ارشاد الہی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى

وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٤﴾ (یونس: ۵۴)

اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک ایسی چیز آئی ہے جو نصیحت ہے اور دلوں میں روگ ہیں ان کے لیے شفاء ہے، اور ایمان والوں کے لیے رہنمائی کرنے والی اور رحمت ہے۔

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ قرآن میں مثبت دعا کے ساتھ ساتھ منفی دعا بھی ہے، اور منفی دعا میں سورہ فلق اور سورہ ناس دونوں سورتیں غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں، اور ان دونوں سورتوں میں دنیوی اور اخروی آفات سے بچنے کے لیے اللہ کی پناہ مانگنے کی تعلیم ہے، اس لیے ان کو معوذتین کہتے ہیں۔

حافظ ابن قیمؒ نے ان دونوں سورتوں کی تفسیر یکجا لکھی ہے، اس میں فرمایا ہے کہ ان دونوں سورتوں کے منافع و برکات اور سب لوگوں کو ان کی حاجت و ضرورت ایسی ہے کہ کوئی انسان ان سے مستغنی نہیں ہو سکتا، ان دونوں سورتوں کو سحر، نظر بد اور تمام آفات جسمانی و روحانی کے دور کرنے میں تاثیر عظیم ہے۔ (معارف القرآن: ۲۰۵/۸، مکتبہ ادارہ اشرفی دیوبند)

بہر حال یہاں امام طحاویؒ معوذتین کے تحت باب قائم کر کے اور احادیث رسولؐ کو جمع کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آیہ معوذتین (سورہ فلق اور سورہ ناس) قرآن مجید کی سورتوں میں سے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث چار مختلف طرق سے ذکر کی گئی ہیں؛ لیکن ان احادیث سے نہ معوذتین کا قرآن سے ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ اس سے خارج ہونا، چنانچہ امام طحاویؒ نے روایات کو ذکر کرنے کے بعد ”قال ابو جعفر“ سے یہی واضح کیا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان ما روينا عن أبي في هذه الآثار من جوابه زرا ما قد ذكر فيها مما ليس فيه إثبات منه أنهما من القرآن ولا إخراج لهما منه، ثم تأملنا ما روي عن النبي عليه السلام فيهما سوى ذلك، هل نجد فيه تحقيقه أنهما من القرآن أو أنهما ليسا منه. (شرح مشکل الآثار: ۱۱۳)

البتہ دوسری فصل میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کو متعدد طرق سے امام طحاوی نے جمع کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں سورتیں (معوذتین) قرآن مجید میں شامل ہیں، دیگر سورتوں کی طرح یہ سورتیں بھی قرآن پاک کی آخری سورتیں ہیں، اور قرآن کے جز ہیں۔

الغرض پہلے حضرت عقبہ بن عامر کی روایت ملاحظہ کیجئے، اس کے بعد امام طحاوی کی رائے۔
عن عقبہ بن عامر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنزل الله علي آيات لم ينزل علي مثلهن؛ المعوذات، ثم قرأهما. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۱۴)
اسی طرح یہ حدیث متعدد سند سے تھوڑے فرق کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں، جس سے یہ بات بے غبار ہو جاتی ہے کہ دونوں سورتیں (معوذتین) قرآن پاک میں شامل ہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے اخیر میں اس بات کو بہت ہی یقین اور وثوق کے ساتھ کہا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان فيماروينا تحقيق رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهما من القرآن فاتفق جميع ماروينا عنه في ذلك لما صح وخرجت معانيه ولم تخالف بشيء منه شيئا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۱۷)

تعارض:

باب کی پہلی روایت حضرت ابوذر بن حبیش کی روایت سے معوذتین کا قرآن پاک کا جز ہونا اور نہ ہونا ثابت ہے، جب کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے دونوں سورتوں کا قرآن کریم کا جز ہونا ظاہر ہوتا ہے، اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہے۔

قال أبو جعفر: فكان ماروينا عن أبي في هذه الآثار من جوابه زرا ما قد ذكر فيها مما ليس فيه إثبات منه أنهما من القرآن ولا إخراج لهما منه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۱۳)

جمع و تطبیق:

حقیقت یہ ہے کہ معوذتین قرآن مجید کے جز ہیں، رہا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا دونوں سورتوں کو مصحف میں شامل نہ کرنے کا مسئلہ (جیسا کہ حضرت ابو ذر بن حبیش کی روایت میں ہے) تو اس سلسلہ میں محدثین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ انفرادی اور اجتہادی رائے ہے، جس کی صحابہ میں سے کسی نے توثیق و متابعت نہیں کی ہے۔

چنانچہ صاحب بزار نے اس کو ذکر کیا ہے:

وقد أخرجه البزار... وفي آخره يقول: إنما أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يتعوذ بهما، قال البزار: ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قرأهما في الصلاة واثبتا في المصاحف. (شرح مشکل الآثار: ۱۱۲/۱)

اقوال المحدثین:

علامہ ابن حجر نے امام بزار کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ابن مسعود کی متابعت نہیں کی اور یہ بات تو آپ ﷺ سے بالکل صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ نے نماز میں معوذتین کو پڑھا ہے۔

قال البزار: ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأهما في الصلاة. (فتح الباری: ۷۷۱/۹)

قاضی ابوبکر الباقلائی نے اپنی کتاب ”الانتصار“ میں یہ بات نقل کی ہے اور قاضی عیاض وغیرہ نے آپ کی متابعت کی ہے کہ ابن مسعود جزء قرآن ہونے کے منکر نہیں ہیں؛ البتہ مصحف میں معوذتین کے اثبات کے منکر ہیں، اس لیے ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک آپ ﷺ کسی چیز کو مصحف میں لکھنے کی اجازت نہ دے دیں، اس وقت تک کسی چیز کو

مصحف میں نہیں لکھا جائے گا۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ تاویل بڑی اچھی ہے؛ لہذا وہ روایت بالکل صحیح ہے ”
أنهما لستما من كتاب الله“ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس روایت میں ”لفظ کتاب“ کو مصحف پر
محمول کریں گے، تب مذکورہ تاویل چل سکتی ہے۔

وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار، وتبعه عياض وغيره، ما
حكى عن ابن مسعود فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن، وإنما أنكر
إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئاً إلا إن كان النبي
صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك. قال: فهذا تأويل
منه وليس جحد الكونهما قرآناً. (فتح الباری: ۹/۷۱، رقم: ۴۹۷۷)

قول امام نووی:

انہوں نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کا اجماع اس بات پر ہے کہ
معوذتین اور فاتحہ جز قرآن ہیں اور ابن مسعود سے جو کچھ منقول ہے وہ باطل ہے۔

وأما قول النووي في شرح المذهب: أجمع المسلمون على أن المعوذتين
والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منهما شيئاً كفر. وما نقل عن ابن مسعود باطل
ليس بصحيح ففيه نظر وقد سبقه لنحو ذلك أبو محمد بن حزم، فقال في أوائل
المحلى: ما نقل عن ابن مسعود من إنكار قرآنية المعوذتين فهو كذب باطل، وكذا
قال الفخر الرازي في أوائل تفسيره. (فتح الباری: ۹/۷۱، رقم: ۴۹۷۷)

امام رازی کا ایک اشکال اور اس کا جواب:

اگر معوذتین کو قرآن میں شمار کرتے ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں سورتیں ابن
مسعود کے زمانہ میں متواتر ہوں گی، جس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔

اور اگر ہم قرآن میں شمار کریں اس طور پر کہ ابن مسعود کے دور میں متواتر نہیں تھیں تو بعض قرآن کا غیر متواتر ہونا لازم آئے گا، حالانکہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کی تمام سورتیں متواتر ہیں۔

ابن حجر کی توجیہ و تطبیق:

حافظ ابن حجر نے بڑے اچھے انداز میں اس کو حل کیا ہے کہ ابن مسعود کے زمانہ میں دونوں سورتیں متواتر تھیں؛ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک متواتر نہیں تھیں۔

وقد استشكل هذا الموضع الفخر الرازي؛ فقال: إن قلنا إن كونهما من القرآن كان متواترا في عصر ابن مسعود لزم تكفير من أنكرهما، وإن قلنا إن كونهما من القرآن كان لم يتواتر في عصر ابن مسعود لزم أن بعض القرآن لم يتواتر. قال: وهذه عقدة صعبة، وأجيب باحتمال أنه كان متواترا في عصر ابن مسعود لكن لم يتواتر عند ابن مسعود، فأنحلت العقدة بعون الله تعالى عز وجل. (فتح الباری: ۷/۱۹۷: ۴۹۷)

خلاصہ بحث:

بہر حال بحث بالا سے یہ بات بے غبار ہو گئی کہ ابن مسعود کے علاوہ جمہور صحابہ و تابعین اور پوری امت کا اتفاق ہے کہ معوذتین قرآن پاک کے جزء ہیں، البتہ ابن مسعود اس مسئلہ میں منفرد ہیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۱۷)



باب: ۱۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّبَبِ الَّذِي فِيهِ نَزَلَتْ: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَمَا هُمْ مِنَ الْمَعْتَبِينَ﴾ (فصلت: ۲۲-۲۳)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: "إِنِّي لَمُسْتَسِرٌّ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ إِذْ جَاءَ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ ثَقَفِي وَخَتَنَاهُ فُرْشَتَانِ كَثِيرٌ شَحْمٌ يُطُونُهُمْ قَلِيلٌ فَقُهُ قُلُوبُهُمْ، فَتَحَدَّثُوا بَيْنَهُمْ بِحَدِيثٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ: أَتَرَى اللَّهَ يَسْمَعُ مَا قُلْنَا؟ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَرَأَاهُ يَسْمَعُ إِذَا رَفَعْنَا وَلَا يَسْمَعُ إِذَا خَفَضْنَا، وَقَالَ الْآخَرُ: إِنْ كَانَ يَسْمَعُ مِنْهُ شَيْئًا إِنَّهُ لَيَسْمَعُهُ كُلُّهُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ﴾ حَتَّى بَلَغَ: ﴿الْمَعْتَبِينَ﴾. (شرح

مشکل الآثار: ۱۱۸/۱) رواه مسلم (۲۷۷۵) والترمذی (۳۲۴۹)

خلاصہ الحدیث:

ایمان بہت بڑی نعمت ہے، اس سے بہتر اور قابل قدر کوئی نعمت نہیں ہو سکتی، اس کے بہت سے حصے ہیں، جہاں اللہ کو ربوبیت، ملکیت، اور عبودیت میں منفرد و یکتا ماننا ضروری ہے، وہیں یہ بھی عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ اللہ حاضر و ناظر ہے، اور علیم بذات الصدور ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کا کوئی بھی عمل اللہ کے علم سے اوجھل نہیں، لہذا انسان اگر چھپ کر کوئی جرم اور اللہ کی نافرمانی کرے، تو وہ اس کو لوگوں سے مخفی رکھ سکتا ہے؛ لیکن اللہ

سے چھپا نہیں سکتا؛ بل کہ اس کے اعضاء و جوارح بھی اس کے خلاف گواہی دیں گے۔
نیز اللہ کے ساتھ یہ خیال کرنا کہ وہ ہمارے بہت سے اعمال کی خبر نہیں رکھتے، یہ کفریہ
اعمال میں سے ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ یہ خیال (کہ اللہ کو ہمارے اعمال کی خبر
نہیں) کرنے کی وجہ سے بہت سے لوگ ابدی خسارہ میں مبتلا ہوئے ہیں، اگر وہ عذر کرنا
چاہیں گے، تو ان کا عذر قبول نہیں ہوگا۔

بہر حال اس مضمون کو اللہ تعالیٰ نے سورہ حم السجدہ آیت ۲۲ میں ذکر کیا ہے۔
اس کے تحت امام طحاوی نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ایک ثقفی اور دو
قریشی کے واقعہ کو بطور شان نزول کے پیش کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود
کعبہ اللہ کے پردہ کو تھامے ہوئے تھے، اتنے میں تین اشخاص آپہنچے، ایک ثقفی، اور دو قریشی
تھے، بڑے کجیم و شمیم تھے؛ لیکن بڑے کند ذہن اور کم فہم تھے، تینوں میں یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ
اللہ ہماری باتوں کو سنتے ہیں یا نہیں؟ ایک نے جواب دیا: جب ہم بلند آواز سے بولتے ہیں،
تو سن لیتے ہیں، مگر پست آواز میں بات کرتے ہیں، تو نہیں سنتے۔

البتہ دوسرے شخص نے کہا: اگر اللہ ہماری بلند بات سنتے ہیں، تو تمام باتیں سن سکتے
ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے مذکورہ تینوں اشخاص کی گفتگو کا ذکر اللہ کے
رسول ﷺ کے پاس کیا، اس کے بعد یہ آیت ”وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ
سَمْعُكُمْ“ اِلی قولہ ”فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِرِينَ“ (فصلت: ۲۲) تک نازل ہوئی۔

اشکال:

سورہ حم السجدہ آیت ۲۲ کا جوشان نزول ہے، کیا اسی ”واقعہ“ کو آیت ”وَيَوْمَ يُحْشَرُ
أَعْدَاءُ اللَّهِ“ کے نزول کا شان نزول قرار دے سکتے ہیں؟

قال أبو جعفر: فتأملنا هذه الآيات المذكورات في هذا الحديث فوجدنا قائلًا من الناس قد قال: إن قيل: هذه الآيات من السورة اللاتي هن فيها ما يدل على استحالة ما في هذا الحديث إذ نزلوهن كان من أجله وهو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ﴾ (الآية (فصلت: ۱۹-۲۰)) شرح مشکل الآثار: (۱۱۹/۱)

جواب:

امام طحاوی ذکر کرتے ہیں کہ اسی واقعہ کو مذکورہ آیت ۱۹ کا بھی شان نزول قرار دے سکتے ہیں، البتہ اس صورت میں اس آیت کے نزول کا مقصد ان جہلاء، نادان کو متنبہ کرنا ہوگا، اور اس وعید سے انذار کرنا ہوگا، جس کا ذکر اس آیت میں ہے، فكان ذلك على شيء يكون في القيامة... ليس مما كان في الدنيا، ثم قال تعالى موبخا لهم: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ﴾ [فصلت: ۲۲]۔ إلى قوله: ﴿فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتَبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ﴾ [فصلت: ۲۳] أي: حينئذ. وفي ذلك ما ينفي أن يكون ما في حديث ابن مسعود الذي رواه على ما فيه؛ لأن الذي فيه إنزال الله إياه على نبيه لما كان من أولئك الجاهل في الدنيا. (ص: ۱۲۰/۱)

اشکال:

اس واقعہ کو آیت ۱۹ کا شان نزول کیسے قرار دیں گے؟ جب کہ اس واقعہ کا تعلق دنیا سے ہے اور اس آیت کا تعلق قیامت سے ہے؟

جواب:

اسی واقعہ کو آیت ۱۹ کے شان نزول کے تسلیم کرنے میں یہ ماننا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ان

دشمنوں کو جہنم کی طرف جانے کا حکم فرمائیں گے، تو وہ لوگ جھوٹ بولیں گے، پھر ان کے اعضاء ان کے خلاف گواہی دیں گے، یہ سب عمل قیامت کے دن ہوں گے اور اس آیت کے نزول کا مقصد ان جہلاء کو حالت قیامت سے ڈرانا ہوگا، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

أنه قد يحتمل أن يكون الله تعالى أنزل على رسوله في الخبر الذي ذكر له ابن مسعود ما ذكره له عن أولئك الجاهل توبيخاً لهم وإعلاماً من الله إياهم بذلك ما أعلمهم به فيه، ثم أنزل الله عليه بعد ذلك: ﴿ويوم يحشر أعداء الله إلى النار﴾. [فصلت: ۱۹-۲۰] (شرح مشکل الآثار: ۱۲۰/۱)

اکثر مفسرین کی بھی یہی رائے ہے کہ ایک واقعہ دو آیات کا شان نزول بن سکتا ہے، جیسا کہ مولانا رضوان الدین معروفی شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا اپنی کتاب ”الاکسیر فی قواعد التفسیر“ میں رقم طراز ہیں کہ ایک واقعہ کئی آیات کے نزول کے لیے سبب ہو سکتا ہے۔ قد يكون سبب النزول واحداً والآيات النازلة متفرقة والعكس. (ص: ۷۰) اور مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے بھی یہ قاعدہ ذکر کیا ہے: قد يتعدد النازل مع توحيد السبب. (نفحات العیر فی مہمات التفسیر: ۱۰۸)، رہا یہ مسئلہ کہ دونوں آیات کے مضامین علاحدہ علاحدہ ہیں، تو اس سلسلہ میں امام طحاوی کی توجیہ بہت ہی معقول اور مسکت ہے۔

تائید اور نظیر:

اس کی تائید و توثیق حضرت ابن عباس کی روایت سے ہوتی ہے کہ سورہ انفال قرآن مجید کی مثانی سورتوں میں سے ہے، اور سورہ براءۃ مبین میں سے، مگر حضرت عثمانؓ نے مصحف عثمانی میں دونوں کو ایک ساتھ سبع طوال میں شامل کر دیا ہے۔ (حوالہ سابق)

اسی وجہ سے حضرت ابن عباس نے حضرت عثمان سے سوال کیا ”ما حملکم علی ذلک“ اس عمل پر کس نے آمادہ کیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱۲۱/۱)

حضرت عثمان نے جواب دیا کہ جب قرآن کا نزول ہوتا، تو آپ ﷺ کا تب وحی کو حکم فرماتے ”ضعوا هذا في السورة“ اس کو اس سورت میں لکھو؛ لیکن آپ ﷺ نے سورہ براءت کے بارے میں نہیں فرمایا، جب کہ سورہ انفال اور براءت دونوں کے قصے اور مضامین برابر (یکساں) تھے؛ اس لیے میں نے اس مناسبت سے دونوں کو ملا دیا اور درمیان میں تسمیہ نہیں لکھا، اور سبع طوال میں دونوں کو شامل کر دیا۔ (شرح مشکل: ۱۲۱/۱)

اسی طرح سورہ حم سجدہ آیت ۱۹، ۲۲ دونوں کا من وجہ قیامت سے تعلق ہے، اس لیے حضرت عبداللہ کی روایت کو مذکورہ دونوں آیات کا شان نزول قرار دے سکتے ہیں۔ (حوالہ

سابق: ۱۲۱/۱)



باب: ۲۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكَلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَرَادِ بِقَوْلِ
اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ۳۱]

عن الزُّبَيْرِ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿إِنَّكَ مَبِيتٌ وَإِنَّهُمْ مَبِيتُونَ﴾ [الزمر: ۳۰] إِلَى
قَوْلِهِ: ﴿تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ۳۱]. قَالَ الزُّبَيْرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَكْرَهُ عَلَيْنَا مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا مَعَ
خَوَاصِّ الدُّنُوبِ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى يُؤَدَّى إِلَى كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقُّهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱۲۳/۱ ☆)

رواہ الترمذی (۳۲۳۶) و احمد: ۱۶۷۷

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً عدالت کی بنیاد عدل و انصاف پر ہوتی ہے، اور اس کے قاضی اپنے فیصلہ کے
ذریعہ ظلم کو دور کرتا ہے اور عدل کو قائم کرتا ہے، اور مظلوم کو ظالم سے حق دلاتا ہے، لیکن دنیا میں
بعض وہ عدالت ہے جہاں اس کے خلاف بھی فیصلہ ہوتا ہے، اور جانبداری اور رشوت کی وجہ
سے غیر مستحق کو حق مل جاتا ہے اور مستحق اپنے حق سے محروم ہو جاتا ہے؛ لیکن قیامت کے دن
ایک وہ عدالت قائم ہوگی، جس کا مدار صرف عدل و انصاف پر ہوگا اور مظلوم کو ظالم سے حق
دلا یا جائے گا، وہاں کسی پر ظلم و زیادتی نہیں ہوگی۔

اسی کے سلسلہ میں سورہ زمر: ۳۱ میں گفتگو کی گئی ہے کہ قیامت کے دن مومن و کافر اور
مسلمان ظالم و مظلوم سب اپنے اپنے مقدمات اپنے رب کی عدالت میں پیش کریں گے، اور

اللہ تعالیٰ ظالم سے مظلوم کا حق دلائیں گے۔

اور حضرت زبیر کی روایت میں بھی اسی مضمون کو ذکر کیا گیا ہے کہ جب یہ آیت ”إِنَّكَ مَعِيَّتٌ وَإِنَّهُمْ مُبِينُونَ“ نازل ہوئی، تو حضرت زبیر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ ہم پر ان گناہوں کو (جو دنیا میں صادر ہوئے) قیامت کے دن بار بار پیش کئے جائیں گے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں! یہاں تک کہ ہر حق والے کو اس کا حق مل جائے۔

یہی بات حضرت ابن عمر کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ آیت جب نازل ہوئی تو ہمیں یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ آیت کس چیز کے بارے میں نازل ہوئی ہے؟ ایک شخص نے سوال کیا کہ ہم کس سے جھگڑیں گے؟ ہمارے اور اہل کتاب میں تو کوئی جھگڑا نہیں ہے، تاکہ کوئی فتنہ برپا ہو، حضرت ابن عمر نے جواب دیا: یہ وہ چیز ہے جس کا ہمارے پروردگار نے ہم سے وعدہ کیا ہے، لہذا ہم اس کے بارے میں جھگڑا کریں گے۔

تعارض:

بظاہر حضرت زبیر اور حضرت ابن عمر کی احادیث میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس لیے دونوں واقعات کو آیت مذکورہ کا شان نزول قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟ جب کہ آیت ”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ“ کے شان نزول کے تحت حضرت زبیر کی روایت میں حق والوں کو حق دلانے کا تذکرہ ہے اور حضرت ابن عمر کی روایت میں گناہوں کے مخاصمہ کا ذکر ہے۔

قال أبو جعفر: فتوهم متوهم أن مافي هذين الحديثين قد أوجب تضاد الماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في السبب الذي كان فيه نزول هذه الآية. (شرح

جمع و تطبیق:

اصلاً دونوں احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں صحابہ کا اپنا قول ہے، اس کے برعکس حضرت ابن زبیر کی روایت میں براہ راست حضور ﷺ سے سوال کیا گیا ہے اور آپ نے جواب دیا ہے، اس لیے اسی روایت کو سبب نزول قرار دیا جائے گا۔

لأن حديث ابن عمر منهما إنما فيه ما كان من قولهم عند نزول الآية وما تبين به عند حدوث الفتنة أنه المراد فيها، وكان ذلك تأويلاً منه لا حكاية منه إياه سماعاً من رسول الله عليه السلام. وكان ما في حديث الزبير جواباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه لما سأله عما ذكر من سؤاله رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يسأله إياه عنه في حديثه، وجواب رسول الله عليه السلام عنه مما أجابه به، ولم يضاده غير مما في حديث ابن عمر ولا مما سواه فيما علمناه، والله نسأله التوفيق. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۴)

اقوال المفسرين:

علامہ ابن جریر طبری رقمطراز ہیں:

اس آیت سے مراد لیا جائے گا کہ اے محمد تم بھی موت کے شکار ہوں گے اور اے لوگو! تم بھی مرو گے، پھر اے لوگو! تم میں سے ہر ایک اپنے رب کے پاس خاصہ پیش کرے گا، چاہے تم مومن ہو یا کافر، اہل حق ہو یا اہل باطل، چاہے ظالم ہو یا مظلوم، حتیٰ کہ ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا جائے گا۔

عني بذلك: إنك يا محمد ستموت، وإنكم أيها الناس ستموتون، ثم إن جميعكم أيها الناس تختصمون عند ربكم، مؤمنكم وكافركم، ومحقوقكم ومبطلوكم، وظالموكم ومظلوموكم، حتى يؤخذ لكل منكم ممن لصاحبه قبله حق

حقُّہ . (تفسیر طبری، سورہ زمر: ۳۰-۳۱)

اور امام قرطبی، ابن کثیر اور امام بغویؒ نے تقریباً یہی جواب دیا ہے۔ (تفسیر قرطبی، زمر: ۳۰-۳۱)
امام قرطبی اس آیت کے تحت قلم بند کرتے ہیں کہ قیامت کے دن مومن، کافر، ظالم اور
مظلوم ہر ایک اللہ کے یہاں خاصہ کرے گا اور بخاری کے حوالہ سے حضرت انس کی روایت کو
نقل کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی بھائی کی عزت یا مال پر زیادتی اور ظلم کیا
ہے تو اسے چاہئے کہ دنیا میں مظلوم کو اپنا بدلہ لینے دے، ورنہ اس کی نیکی دے دی جائے گی،
اگر نیکی ناکافی ہوگی تو اس کے مطابق ظالم پر مظلوم کا گناہ ڈال دیا جائے گا۔

”إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ“، وهو خطاب للنبي ﷺ أخبره بموته وموتهم.

”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ“ یعنی تخصم الكافر والمومن
والظالم والمظلوم، قاله ابن عباس وغيره... وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن
رسول الله ﷺ قال: من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء، فليتحلله منه ليوم
قيل: لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمة، وإن لم تكف
له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه. (تفسیر قرطبی، زمر: ۲۲۷-۲۲۸، زمر: ۳۰-۳۱)



باب: ۲۱

باب بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مِنْ قَوْلِهِ: "وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ"

وَحَدَّثَنَا الرَّبِيعُ الْمُرَادِيُّ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةٍ، حَدَّثَنِي أَبُو كَبْشَةَ السَّلُولِيُّ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ". (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۵ ☆ رواہ البخاری (۳۴۶۱) والترمذی (۴۰/۵)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام کے بہت سے شعبہ جات ہیں، درس و تدریس، تصنیف و تالیف، تعلیم و تعلم وغیرہ، اسی طرح دعوت و تبلیغ بھی اسلام کا ایک اہم شعبہ ہے، بعثت انبیاء کے مقاصد و منشور میں یہ بھی شامل ہے، چنانچہ تمام انبیاء علیہم السلام نے اس منصب و اجبی کی ادائیگی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، اخیر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاحیات دعوت و تبلیغ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو مشن کے طور پر کام ہی نہیں؛ بلکہ امت محمدیہ کی ضلالت و گمراہی کی کشتی کو رشد و ہدایت کے ساحل پر لانے کے لیے سرگرداں، بے چین و مضطرب رہے۔

چنانچہ اس باب کی پہلی روایت میں دعوت و تبلیغ کی اہمیت کے پیش نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری امت کو ترغیب و تحریض کی ہے کہ آپ ایک آیت بھی جانتے ہیں، تو وہ دوسروں تک

پہنچائیں، اور بنی اسرائیل سے روایت کرنے میں کوئی حرج اور تنگی محسوس نہ کریں۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا:

إِن بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَسْأَلُونَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ، كَلِمَاتٍ نَبِيٍّ قَامَ نَبِيٍّ. (شرح مشکل

الآثار: ۱/۱۲۶)

مطلب یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں جب بھی کوئی نبی فوت ہو جاتا، تو کوئی اور نبی بھیج دیا جاتا، جو ان کی سیاسی رہنمائی کا انتظام کرتے تھے۔

قول رسول ﷺ ”حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج“ کی توجیہ:

محدثین میں سے امام عسقلانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ بنی اسرائیل کی وہ روایت جس کا صدق واضح ہے اور کذب واضح نہیں ہے، تو اس کی تحدیث اور تشہیر درست ہے۔ (ارشاد الساری: ۲۵/۱)

امام شافعی کے حوالہ سے حافظ ابن حجرؒ نے اسی طرح توجیہ کی ہے کہ اگر بنی اسرائیل کی روایت کی تکذیب معلوم نہیں ہے، تو اس کی تحدیث میں کوئی حرج نہیں۔

وقال الشافعي من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز التحديث بالكذب فالمعنى حدثوا عن بني إسرائيل بما لا تعلمون كذبه. (فتح الباری: ۷/۷۶۱ رقم: ۳۴۶۱)

اشکال:

امام طحاوی لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلی روایت میں ”حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج“ سے بنی اسرائیل سے روایت نقل کرنے کی ترغیب دی ہے۔

دوسری طرف آپ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ان سے روایت نہ کرو تو ”فلا حرج“ کوئی حرج نہیں، اس طرح قول رسول میں تعارض ہوا۔

وقال أبو جعفر: وكان قوله عقيبا لما أمرهم به من الحديث عن بني إسرائيل

"ولا حرج" أي: ولا حرج عليكم أن لا تحدثوا عنهم كمثل ما قال مما قد روي عنه فيما سوى ذلك.

جواب:

جیسا کہ اوپر یہ مضمون ذکر ہوا کہ بنی اسرائیل کی روایات نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں، امام طحاوی نے اس تعارض کو اس طرح حل کیا ہے کہ اسرائیلی روایت کو نقل کرنے میں اختیار ہے، روایت کرے تو جائز ہے، اگر روایت نہ کرے تو کوئی گناہ بھی نہیں، جیسا کہ امام طحاوی ذکر کرتے ہیں۔

إذ كان ما أمرهم به منه على الاختيار؛ لا على الإيجاب، فكان مثل ذلك ما أمرهم به من الحديث عن بني إسرائيل. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۸)

اقوال المحدثين:

چوں کہ اسرائیلی روایات دراصل اہل کتاب کی پیداوار ہیں، اس میں صحیح اور ضعیف دونوں کا ظن ہے، اس لیے تفسیر قرآن اسرائیلی روایات کے ذریعہ کرنے میں کچھ شرطیں متعین کی گئی ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، چنانچہ مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی "نفحات العبیر فی مهمات التفسیر" میں لکھتے ہیں:

- (۱) اگر اسرائیلی روایت قرآن وحدیث کے موافق ہے، تو بالاتفاق قبول کی جائے گی۔
- (۲) اگر قرآن وحدیث کے مخالف ہے، تو بالاتفاق قبول نہیں کی جائے گی۔
- (۳) اگر وہ روایت ہے جو نہ قرآن وحدیث کے مخالف ہے اور نہ موافق، تو اس کی نہ تصدیق کی جائے گی اور نہ تکذیب؛ بلکہ توقف کرنا ضروری ہے، البتہ اس کی حکایت درست ہے۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۶۶/۱۳، بحوالہ: نفحات العبیر: ۱/۱۵۰)

توجیہ صاحب بذل:

صاحب بذل لکھتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں رسول ﷺ نے اخبار اسرائیلیہ کو نقل کرنے سے منع کیا تھا، مگر جب اصحاب رسول روایت کے معاملہ میں پختہ ہو گئے، تب آپ نے صحابہ کرام کو اسرائیلی روایات بیان کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی؛ بایں طور پر کہ ان کی وہ روایات جو اسلام کے موافق ہوگی، وہ قبول کی جائے گی اور جو مخالف ہوگی، وہ رد کردی جائے گی، اس لیے اب اسرائیلی روایات کو نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

نہی رسول اللہ ﷺ عن التحديث عن بني اسرائيل في أول الاسلام، ثم لما استقر امر الشرع وثبت أصحاب رسول الله ﷺ في الرواية وعلموا أن بني اسرائيل قد حرفوا كتبهم وخلطوا في دينهم ما ليس منه رخص رسول الله ﷺ في التحديث عنهم لان في تحديثهم ما كان موافقا لشرعة الاسلام يقبل، وما لا يقبل، فلا حرج في التحديث عنهم. (بذل المجہود: ۱۱/۳۹۴، رقم: ۳۶۶۲)

حافظ ابن حجر کی توجیہ:

صاحب فتح الباری رقمطراز ہیں کہ اس سے پہلی روایت میں اسرائیلی روایت نقل کرنے پر حضور ﷺ کی طرف سے ممانعت صادر ہوئی تھی، پھر اس میں نرمی آئی، اور کچھ شرطوں کے ساتھ آپ نے اجازت دی، گویا سابقہ زجر وہی اسلامی احکام اور دینی قواعد کے استقرار سے قبل تھی؛ تاکہ اندیشہ التباس اور فتنہ کا خوف نہ ہو، پھر جب یہ خطرہ ختم ہو گیا تو اجازت دے دی۔

لا ضيق عليكم في الحديث عنهم؛ لأنه كان عليه الصلاة والسلام زجرهم عن الاخذ عنهم والنظر في كتبهم قبل استقرار الأحكام الدينية والقواعد الإسلامية خشية الفتنة، ثم لما زال المحذور أذن لهم. (ارشاد الساری: ۷/۴۱۴ بحوالہ نجات العیر: ۱/۱۵۰)

یعنی فتنہ کے اندیشہ سے اخبار اسرائیلیہ کو نقل کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا تھا، مگر جب وہ فتنہ دور ہو گیا، تو اجازت دے دی۔

نیز حافظ ابن حجر نے یہ لکھا ہے کہ بعض علماء نے یہ توجیہ کی ہے کہ ”لا حرج“ کے استعمال سے اس تحدیث کے عدم وجوب کی طرف اشارہ کیا جیسا کہ امام طحاوی کی توجیہ میں یہ بات ذکر کی گئی ہے، پھر یہ ذکر کیا کہ یہ امر اباحت کے معنی میں ہے، نہ کہ وجوب، چنانچہ اس سے ترک تحدیث میں کوئی حرج نہیں۔

وقیل: لا حرج فی أن لا تحدثوا عنهم لأن قوله أولا حدثوا صيغة أمر تقتضي الوجوب؛ فأشار إلى عدم الوجوب، وأن الأمر فيه للإباحة بقوله ولا حرج أي في ترك التحديث عنهم. (فتح الباری: ۷/۴۵۱ رقم: ۳۴۶۱)

علامہ خطابی کی توجیہ:

نیز علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اخبار بنی اسرائیل میں جھوٹ مباح ہے؛ بلکہ اس کا معنی ”البلاغ“ یعنی صرف تبلیغ کے طور پر ان سے روایت کرنے کی اجازت ہے، اگرچہ نقل اسناد میں اسناد کی صحت متحقق نہ ہو، کیوں کہ نقل اسناد میں سند کی صحت کو خارج قرار دینا یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس میں زمان بنی اسرائیل اور عہد نبوت، بعد مسافت، طول مدت اور نبوت کے زمانے کی فترہ کی بنا پر پیچیدگی پائی جاتی ہے۔

قال الشيخ: ليس معناه إباحة الكذب في أخبار بني إسرائيل ورفع الحرج عمن نقل عنهم الكذب، ولكن معناه الرخصة في الحديث عنهم على معنى البلاغ، وإن لم يتحقق صحة ذلك بنقل الإسناد، وذلك لأنه أمر قد تعذر في أخبارهم لبعده المسافة وطول المدة ووقوع الفترة بين زمانى النبوة. (معالم السنن: ۵/۲۵۳، بیروت)



باب: ۲۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مَنْ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثُّنْيَا

عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنِ الْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةِ، وَالْمُخَابَرَةِ وَقَالَ
أَحَدُهُمَا: وَالْمُعَاوَمَةَ وَقَالَ الْآخَرُ: بَيْعِ السِّنِينَ، وَنَهَى عَنِ الثُّنْيَا، قَالَ: وَرَخَّصَ فِي
الْعَزَايَا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۹ ☆ رواه مسلم (۱۵۳۶) وابوداود (۳۳۷۵) وابن ماجہ (۲۲۶۶))

خلاصۃ الحدیث:

اسلام کے پانچ شعبے ہیں: ایمانیات، عبادات، معاشرت، معاملات اور اخلاق، ان میں ”معاملات“ دین اسلام کا اہم شعبہ ہے، قرآن و حدیث میں جہاں بیع و شرا اور تجارت کی ترغیب دی گئی ہے، وہیں اس کے جواز اور عدم جواز کے کچھ اصول و حدود مقرر کئے گئے ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، اسی وجہ سے بعض چیزوں کی بیع، خاص صورتوں میں ممنوع اور ناجائز ہے، چنانچہ ممنوع معاملات میں محاقلہ، مزابنہ، مخابره اور معاومہ ہے، بہر حال اس باب کی پہلی حدیث میں مذکورہ بیع سے منع کیا گیا ہے، یہاں ان کی صورتیں ذکر کی جا رہی ہیں۔

محاقلہ: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کھیتی کو سو فریق کیہوں کے بدلہ میں بیچ دے۔
مزابنہ: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص درختوں پر لگی ہوئی کھجوروں کو سو فریق رکھی ہوئی (تیار شدہ) کھجوروں کے بدلہ میں بیچ دے۔

مخبرہ: اس کی شکل یہ ہے کہ اپنی زمین کو ایک معین حصہ جیسے تہائی یا چوتھائی پر کاشت کے لیے کسی کو دے دینا۔

معاومہ: اس کا معنی یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال، دو سال، تین سال یا زیادہ مدت کے لیے فروخت کر دیا جائے۔

ثنیا کا مفہوم: درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے؛ لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار مستثنیٰ کر لی جائے، یعنی اسے نہ بیچا جائے۔

بیع عرایا: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے باغ میں سے ایک دو درخت کسی غریب محتاج کو دیدے کہ اس میں سے جو پھل آئے، اسے وہ اور اس کی اولاد استعمال کرے؛ لیکن باغ کا مالک اس غریب سے یہ کہتا ہے کہ یہ درخت کے پھل مجھے فروخت کر دے، ان پھلوں کے بدلے جو کٹے ہوئے پھل ہیں، وہ لے لے، یہ ”بیع العریۃ“ ہے، یہ بالکل مزانبہ کی طرح ہے، مگر لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے رخصت دی ہے۔

عرایا ”عریۃ“ کی جمع ہے اور عریۃ کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں، جسے اس کا مالک کسی محتاج کو پھل کھانے کے لیے عاریۃ دے دے، پھر باغ کا مالک اپنے اہل و عیال کے ساتھ جب باغ میں آتا ہے اور ان لوگوں کی موجودگی میں وہ محتاج بھی آتا رہتا ہے، تو صاحب باغ کو پریشانی ہوتی ہے، اس لیے اس محتاج کو وہ اس درخت کے بجائے اپنے پاس سے کچھ پھل دے کر رخصت کر دیتا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے دونوں کی مجبوری کو دیکھ کر اجازت دی۔

عن جابر، عن النبی ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنْ الْمَزَابِنَةِ وَعَنِ الْمَحَاقِلَةِ وَالْمَعَاوِمَةِ وَالْمَخَابِرَةِ... وَرَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۰-۱۳۹)

سوال:

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیع (ثنیا) کی صورت میں عدم جواز کی وجہ کیا ہے؟ اس

باب کی دونوں روایتوں میں ”بیع ثنیا“ کی نفی کی گئی ہے، ایک روایت حضرت ابوالزبیر کی ہے، دوسری سعید بن میناء کی، لیکن اس میں استثناء کا لفظ مطلق ہے، مقدار ثنیا متعین نہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، اس لیے وہ بیع ممنوع ہے۔

فكان ظاهر الحديث النهي عن بيع الثنیا مطلقاً. (شرح مشکل الآثار: ۱۳۱/۱)

جواب:

امام طحاوی نے عطا کے واسطے سے حضرت جابر کی روایت نقل کی ہے:

عن جابر، أن النبي عليه السلام: نهى عن بيع الثنیا حتى تعلم. (شرح مشکل الآثار: ۱۳۱/۱)

اسی روایت سے انہوں نے وجہ منع کو اخذ کیا ہے، اور وہ ثنیا کا غیر متعین ہونا ہے، اس کے بعد وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ بیع ثنیا ناجائز ہے، جو غیر متعین ہو، چوں کہ وہ استثناء مجہول ہے اور مفضی الی النزاع کا سبب ہے، اس لیے پورے باغ کا بیچنا اور غیر متعین کو بیع سے خارج کرنا درست نہیں۔

لیکن اگر ثنیا (یعنی مستثنی حصہ) متعین اور معلوم ہے، تو اس کے علاوہ باغ کے پھل کو فروخت کرنا درست اور جائز ہے:

فانكشف لنا بذلك حقيقة ما وقع عليه النهي في حديث أبي الزبير وسعيد من بيع الثنیا، وأنها الثنیا ليست بمعلومة وأن الثنیا المعلومة بخلافها، وأن المستثناة فيه جائز إذ كانت معلومة. (شرح مشکل الآثار: ۱۳۱/۱)

اختلاف الائمة:

صاحب بذل نے یہ لکھا ہے کہ بیع ثنیا ناجائز ہے؛ کیوں کہ وہ غیر متعین ہے اور استثناء مجہول ہے، نیز مفضی الی النزاع کا سبب ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی پورے باغ کو بیچے اور غیر متعین مقدار کو

خارج کرے تو یہ صورت ناجائز ہے، ہاں اگر وہ متعین ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

نہی رسول اللہ ﷺ عن المزانية والمحاقلة وعن الثنيا بضم المثناة أى عن الاستثناء "إلا ان يعلم" أى: إلا ان يكون الاستثناء شيئاً معلوماً؛ فإنه إذا تيقن ببقاء باقية بعد الاستثناء فلا كراهة فيه. (بذل الحمود: ۱۱۰/۱۱)

جیسا کہ اوپر بات واضح ہوئی کہ باغ کے پھلوں کی فروخت میں سے متعین حصے کو اس بیع سے علاحدہ کر دے تو بیع کی یہ صورت درست ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ متعین حصہ کی مقدار کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ثنیا پھل ثلث سے کم ہو، تو یہ درست ہے، یہ بعض علماء کا قول ہے، البتہ اکثر علماء اور امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: باغ کے درختوں کے پھلوں میں سے مستثنیٰ منہ کی مقدار ایک تہائی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو، تو یہ صورت بغیر کسی قباحت کے درست ہے، بشرطیکہ معلوم مستثنیٰ منہ پھل کے بعد باقی ماندہ پھل معلوم ہو۔

فأجازوا البيع بهذا الاستثناء ولم يفرقوا في ذلك بين المستثنى منه إذا كان دون الثلث أو الثلث أو أكثر منه إذا كان ثمر ما يبقى بعده معلوماً. (شرح مشکل الآثار: ۱۳۲/۱)

وجہ جواز:

حضرت جابر کی روایت میں ”حتی يعلم“ کا لفظ اس بات پر دال ہے کہ ثنیا پھل کے بعد بیع میں بھی متعین اور معلوم ہو۔ (شرح مشکل الآثار: ۱۳۲/۱)



باب: ٢٣

باب بيان مُشْكِل ما رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي أَفْضَلِ بَنَاتِهِ مَنْ هِيَ مِنْهُنَّ

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ خَرَجَتْ ابْنَتُهُ مِنْ مَكَّةَ مَعَ بَنِي كِنَانَةَ فَخَرَجُوا فِي أَثَرِهَا فَأَذَرَكَهَا هَبْأَرِ بْنِ الْأَشْوَدِ فَلَمْ يَزَلْ يَطْعُنُ بِعَيْرِهَا حَتَّى صَرَخَهَا فَأَلْقَتْ مَا فِي بَطْنِهَا وَأَهْرِيْقَتْ دَمًا فَأَنْطَلَقَ بِهَا وَاشْتَجَرَ فِيهَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو أُمَيَّةَ، فَقَالَ بَنُو أُمَيَّةَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِهَا وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ عَمِّهِمْ أَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، فَكَانَتْ عِنْدَ هِنْدَ بِنْتِ رَبِيعَةَ، وَكَانَتْ تَقُولُ لَهَا هِنْدُ: هَذَا فِي سَبَبِ أَبِيكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِرَبِيدِ بْنِ حَارِثَةَ: "أَلَا تَنْطَلِقُ فَتَجِي بِنَزِينَبٍ؟" فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: "فَخُذْ خَاتَمِي هَذَا فَأَعْطِهَا إِيَّاهُ" قَالَ: فَأَنْطَلَقَ رَبِيدٌ فَلَمْ يَزَلْ يَلْطُفُ وَتَرَكَ بِعَيْرَهُ حَتَّى أَتَى رَاعِيًا، فَقَالَ: لِمَنْ تَرَعَى؟ فَقَالَ: لِأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ، قَالَ: فَلِمَنْ هَذِهِ الْغَنَمُ؟ قَالَ: لِرَبِيعَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَارَ مَعَهُ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ لَهُ: هَلْ لَكَ أَنْ أُعْطِيكَ شَيْئًا تُعْطِيهَا إِيَّاهُ، وَلَا تَذْكُرُهُ لِأَحَدٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَأَعْطَاهُ الْخَاتَمَ فَأَنْطَلَقَ الرَّاعِي فَأَدْخَلَ غَنَمَهُ وَأَعْطَاهَا الْخَاتَمَ فَعَرَفَتْهُ، فَقَالَتْ: مَنْ أَعْطَاكَ هَذَا؟ قَالَ رَجُلٌ قَالَتْ: وَأَيْنَ تَرُكْتَهُ؟ قَالَ: مَكَانَ كَذَا، وَكَذَا. فَسَكَنْتُ حَتَّى إِذَا كَانَ اللَّيْلُ خَرَجْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهَا: ارْكَبِي بَيْنَ يَدَيَّ، قَالَتْ: لَا، وَلَكِنْ ارْكَبِي أَنْتِ فَرَكِبَ، وَرَكِبْتُ وَرَأَاهُ حَتَّى أَتَتْ النَّبِيَّ

عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "هِيَ أَفْضَلُ بَنَاتِي أُصِيبَتْ فِيَّ". فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيَّ بْنَ حُسَيْنٍ بْنِ عَلِيٍّ فَأَنْطَلَقَ إِلَى عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: مَا حَدِيثُ بَلْعَنِي عَنْكَ أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ تَنْتَقِضُ فِيهِ حَقُّ فَاطِمَةَ، فَقَالَ عُرْوَةُ: مَا أُحِبُّ أَنْ لِي مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَإِنِّي أَنْتَقِضُ فَاطِمَةَ حَقًّا هَوْلَهَا وَأَنَا بَعْدُ فَلَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا أُحَدِّثَ بِهِ أَبَدًا. (شرح

مشکل الآثار: ۱/ ۱۳۳ ☆ رواہ الحاکم: ۴/ ۴۳ والبرزار (۲۶۶۶)

خلاصہ الحدیث:

اس باب کی روایت کا مقصد یہ ہے کہ آپ ﷺ کی صاحبزادیوں میں سب سے افضل کون ہیں؟ چنانچہ اس باب میں دو طرح کی احادیث ذکر کی گئی ہیں، بعض روایات میں حضرت زینبؓ کو تمام صاحبزادیوں میں افضل قرار دیا ہے، جب کہ دوسری روایات میں حضرت فاطمہؓ کو۔ حضرت عائشہؓ کی پہلی روایت حضرت زینبؓ سے متعلق ہے۔ اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ مکہ سے مدینہ ہجرت کر کے چلے آئے؛ لیکن آپ کی صاحبزادی (جو عمرو بن العاص کے نکاح میں تھیں) کو مکہ ہی میں کئی سال تک رہنا پڑا، مکہ والوں کی طرف سے طعن و تشنیع اور سخت و سست کلمات کو سن کر حضرت زینبؓ نے صبر کیا، پھر آپ ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ کو اپنی انگوٹھی دے کر ان کو لانے کے لیے مکہ بھیجا اور حضرت زینبؓ ان کے ہمراہ سفر کر کے آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو گئیں، اس وقت آپ ﷺ نے ان کی شان میں یہ جملہ ارشاد فرمایا:

"هِيَ أَفْضَلُ بَنَاتِي أُصِيبَتْ فِيَّ". یہ میری سب سے افضل بیٹی ہیں جس کو میری وجہ سے تکالیف پہنچائی گئیں۔

اشکال:

حضرت عائشہؓ کی حدیث سے امام طحاویؒ نے اشکال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی

روایت سے حضرت زینب کی افضلیت اور برتری گرچہ ثابت ہو رہی ہے؛ لیکن آپ ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت زینب کو مکہ سے مدینہ اپنے ساتھ لانے کے لیے حضرت زید بن حارثہ کو کیوں بھیجا؟ جب کہ حضرت زید نہ ان کے شوہر تھے اور نہ محرم؟ حالاں کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو بغیر محرم کے سفر کرنے سے منع فرمایا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان في هذا الحديث مما يجب تأمله والوقوف على المعنى فيه من قول رسول الله عليه السلام لزید بن حارثة: "ألا تنطلق فتجني بزينب." وزید ليس بمحرم منها، ولا زوج لها. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۵)

جواب:

امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینب کا سفر مدینہ حضرت زید بن حارثہ کے ساتھ اس زمانہ کا ہے، جب کہ زید حضور ﷺ کے متنبی لڑکے تھے، زید بن محمد سے پکارے جاتے تھے، گویا کہ اس وقت وہ حضرت زینب کے لیے بھائی کے درجہ میں تھے، بھائی بہن کے لیے محرم ہوتا ہے؛ اس لیے ان کے ساتھ سفر کرنا نسبی بھائی کی طرح درست تھا؛ لیکن جب سورہ احزاب آیت: ۴، ۵، ۶ نازل ہوئی تو متنبی لڑکے کا حکم منسوخ ہو گیا، وہ اجنبی لڑکے کے درجہ میں ہو گیا، اب اس کے ساتھ سفر کرنا جائز نہیں رہا، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

وفي الحال التي كان زيد فيها أختا لزينب فكان بذلك محرما لها جائزا له السفر بها كما يجوز لأخ لو كان لها من النسب من السفر بها. (مشکل الآثار: ۱/۱۳۶)

تعارض:

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہم ازواج رسول ﷺ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں، یکا یک حضرت فاطمہ آئیں، ان کی چال بعینہ رسول ﷺ کے مشابہ تھی، جیسے ہی آپ ﷺ کی نظر ان پر پڑی، آپ ﷺ نے مرحبا (خوش آمدید) کہا اور پکڑ کر دائیں یا بائیں جانب

بٹھایا، اور ان کے ساتھ سرگوشی کی، حضرت فاطمہ رونا لگیں، پھر دوسری مرتبہ سرگوشی کی تو حضرت فاطمہ ہنسنے لگیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۹، ۱۴۰)

حضرت عائشہ نے حضرت فاطمہ سے اسباب بکاء اور خک دریافت کیا، مگر انہوں نے حضور ﷺ کی وفات کے بعد اس طرح واشگاف کیا۔

إن جبریل کان یعارضنی بالقرآن فی کل عام مرة وانه عارضني العام مرتين.
حضرت جبریل ہر سال ایک مرتبہ پورا قرآن پیش کرتے ہیں اور اس سال دو مرتبہ پیش کیا، میں سمجھتا ہوں کہ میری موت کا وقت اب قریب آچکا ہے، تم اللہ سے ڈرتے رہنا اور میں تمہارے لیے بہترین سلف ہوں تو حضرت فاطمہ رونا لگیں، پھر دوسری مرتبہ آپ نے سرگوشی کی اس وقت کہا تھا۔

”أما ترضين أن تكوني سيدة هذه الأمة أو سيدة نساء المؤمنين؟“

کیا تو یہ پسند نہیں کرتی ہیں کہ تم جنت میں مومنین عورتوں کی سردار بنو، اس کے بعد ہنسنے لگیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۸)

جب کہ حضرت عائشہ کی روایت میں اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت فاطمہ کو اس طرح کے الفاظ سے بشارت دی وقال: إنك سيدة نساء أهل الجنة. (حوالہ سابق: ۱/۱۴۰)

تعارض:

حضرت عائشہ کی پہلی روایت سے یہ واضح ہوا کہ حضرت زینب حضور کی تمام صاحبزادیوں میں سب سے افضل ہیں؛ لیکن حضرت عائشہ ہی کی دوسری روایت (جس کا خلاصہ اوپر آیا) اس بات پر دال ہے کہ حضرت فاطمہ سب سے افضل ہیں، اس اعتبار سے دونوں میں تعارض پایا جاتا ہے۔

جمع و تطبیق:

جس روایت میں حضرت زینب کی برتری بیان کی گئی ہے اس وقت ان کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی ایسی صاحبزادی نہیں تھیں جو حضرت زینب کے مرتبہ، مقام اور فضیلت کے حامل ہوں؛ بلکہ سب کم سن تھیں؛ لیکن جب حضرت فاطمہ سے آپ ﷺ کو ان کے عمل صالح اور ان کی اولاد صالح (حسن و حسین) کی وجہ سے قلبی سکون حاصل ہوا، تو ان وجہ سے آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ کو دوسری صاحبزادیوں پر فوقیت دی۔

وأما ما ذكر فيه من تفضيل رسول الله عليه السلام زينب على سائر بناته؛ فإن ذلك كان ولا ابنة له يومئذ فتستحق الفضيلة غيرها لما كانت عليه من الإيمان به والاتباع له ولما نزل بها في بدنهما من أجله مما قد ذكرنا، ثم كان بعد ذلك مما وهبه الله له وأقر به عينه في ابنته فاطمة ما كان منه فيها من توفيقه إياها للأعمال الصالحة الزاكية وما وهب لها من الولد الذين صاروا له ولدا وذرية ممالم يشر كها في ذلك أحد من بناته سواها وكانت قبل ذلك في الوقت الذي استحققت زينب ما استحققت من الفضيلة صغيرة غير بالغ ممن لا يجري لها ثواب بطاعتها ولا عقاب بخلافها. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۶)

تعارض:

حضرت عائشہ کی روایت میں حضرت فاطمہ کو تمام عورتوں پر برتری دی گئی ہے؛ مگر اس باب کی آخری روایت حضرت ابو موسیٰ سے ہے، اس میں کامل عورتوں میں صرف مریم بنت عمران، اور آسیہ کو شمار کیا ہے اور حضرت عائشہ کو تمام عورتوں پر ایسے ہی ترجیح دی ہے جیسے ثرید کو کھانے پر ترجیح حاصل ہے۔

عن أبي موسى، قال: قال رسول الله عليه السلام: "كامل من الرجال كثير، ولم

یکمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. (حوالہ سابق: ۱/۱۴۳)

جمع و تطبیق:

یقیناً رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان وقت کے ساتھ خاص ہے، کہ رسول ﷺ نے ان حضرات کی شان میں اس وقت وہ جملہ ارشاد فرمایا ہے جس وقت حضرت فاطمہ سن بلوغ کو نہیں پہنچیں تھیں، البتہ اس وقت کے اعتبار سے یہی عورتیں فضیلت کی مستحق تھیں، اس لیے ان کو کامل اور افضل عورتوں میں شمار کیا، اس اعتبار سے غور کریں تو تعارض باقی نہیں رہتا۔

قيل له: قد يحتمل أن يكون ما في هذا الحديث كان قبل بلوغ فاطمة واستحقاقها الرتبة التي ذكرها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بها... ثم بلغت بعد ذلك فصارت بالمكان الذي جعلها الله به وذكرها به. (حوالہ سابق: ۱/۱۴۳)

اقوال المحدثين:

علامہ سندھی نے ذکر کیا ہے کہ اس سے کامل عورتوں کا حصر کرنا مقصود نہیں بل کہ قلت کو بیان کرنا ہے اور یہ بطور تمثیل کے ذکر ہے اس لیے اس سے حضرت فاطمہ اور حضرت خدیجہ کی برتری میں کوئی فرق نہیں آتا۔

ليس المراد به الحصر بل بيان القلة، وما ذكره فهو مذكور على سبيل التمثيل فلا إشكال بفاطمة وخديجة. (سنن ابن ماجہ بشرح السندی ۱۸/۲، بیروت)



باب: ۲۴

**باب بَيَانِ مُشْكَلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا كَانَ أَمْرُ بِهِ
عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ مِنَ الْأَكْلِ مِمَّا يَلِيهِ مِنَ الطَّعَامِ دُونَ مَا سِوَاهُ مِنْهُ وَمَا
يَدْخُلُ فِي هَذَا الْمَعْنَى سِوَاهُ.**

عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ يَأْكُلُ فِي بَيْتِ
أُمِّي، فَقَالَ: ”اجْلِسْ يَا بُنَيَّ! سَمِ اللَّهَ تَعَالَى وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ.“ قَالَ: فَمَا
زَالَتْ إِكْلَتِي بَعْدُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۴۴ ☆ رواه ابوداود (۳۷۷۷) والطبرانی في الكبير (۸۲۹۸) واهم: ۲۷/۴)

خلاصہ الحديث:

رسول اللہ ﷺ نے انسان کی ہر موڑ پر رہنمائی کی ہے، حتیٰ کہ کھانے پینے کے
آداب اور طریقے بھی بتائے ہیں، نیز ان آداب پر عمل کر کے آپ ﷺ نے عملی نمونہ بھی
پیش کیا ہے، چنانچہ یہ باب اور اس کی اکثر روایات کھانے کے آداب پر مشتمل ہیں، ان
میں سے پہلی حدیث میں ہے کہ جب حضرت عمرو بن ابی سلمہ حضور ﷺ کی خدمت میں
حاضر ہوئے، آپ ﷺ ان کی والدہ کے گھر میں کھانا تناول فرما رہے تھے، تو آپ ﷺ
نے حضرت عمرو بن ابی سلمہ کو کھانے پر بیٹھنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنے، دائیں ہاتھ سے کھانے
اور اپنے سامنے سے کھانے کی تعلیم دی، اس کے بعد حضرت عمرو بن ابی سلمہ ہمیشہ اسی طریقہ
اور آداب کے مطابق کھانا کھاتے تھے۔

تعارض:

اس باب میں حضرت ابن عباس سے ایک روایت ہے، جس میں سامنے کے بجائے برتن کے تمام جانب (گوشتوں) سے کھانے کا حکم ہے؛ جب کہ حضرت عمرو بن ابی سلمہ کی روایت میں اپنے سامنے سے کھانے کا حکم ہے۔ حضرت ابن عباس کی روایت درج ذیل ہے:

عن ابن عباس قال؛ قال رسول الله عليه السلام: ”إن البركة وسط القصعة، فكلوا من نواحيها ولا تأكلوا من رأسها“۔ (مشکل الآثار: ۱/۱۳۸)

اس طرح دونوں احادیث میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

جمع و تطبیق:

اصلاً دونوں احادیث دو حالات پر محمول ہیں، کھانا کھانے کی ایک انفرادی حالت ہوتی ہے اور ایک اجتماعی، انفرادی حالت میں سامنے سے کھانا لے یا ادھر ادھر سے لے، اس میں کوئی قباحت نہیں؛ لیکن اجتماعی صورت میں (جب کہ دسترخوان پر کئی لوگ ہوں) اپنے سامنے سے کھانا لینے کے بجائے دوسرے کے سامنے سے لینا سوء ادب میں داخل ہے، اس وجہ سے آپ ﷺ نے فرق کیا ہے، لہذا عمرو بن سلمہ کی روایت اجتماعی صورت پر محمول ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت انفرادی صورت پر، اس توجیہ کی روشنی میں تعارض دور ہو جاتا ہے۔

وقد يحتمل أيضاً أن يكون ما في حديث ابن عباس هذا، يراد به الأكل وحده لا الأكل مع غيره؛ إذ كان تعديه في أكله مع غيره إلى غير ما يليه من القصعة التي يأكل معه فيها سوء أدب عليه وإذا كان يأكل وحده لم يكن في أكله من حيث أكل من الصحنه سوى وسطها سوء أدب على أحد۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۵۰)

اقوال المحدثين:

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں روایتوں کی تعلیمات اور آداب طعام میں فرق کی ایک

وجہ طعام کی نوعیت میں تعدد ہونا بھی ہے، یعنی برتن میں (دستر خوان پر) ایک ہی طرح کا کھانا ہے تو ایک ہی طرف اور اپنے سامنے سے لینا چاہئے؛ اس لیے اپنے سامنے سے لینے کے بجائے دوسرے کی جانب ہاتھ بڑھانا سوء ادب اور طمع و حرص کا سبب ہوگا، ہاں! اگر برتن یا دسترخوان کے ہر طرف الگ الگ کھانا ہے، متفرق قسم کے پھل ہیں، مثلاً ایک طرف آم ہے، دوسری طرف سیب، کیلا ہے، تو دوسری جانب سے لینے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، چنانچہ مشکوٰۃ شریف کی ایک روایت سے یہ معنی مترشح ہوتا ہے۔

وعن عکراش بن ذویب قال: اتینا بحفنة كثيرة الشريد ولوذرف خطبت بیدی فی نواحیہا واکل رسول اللہ من بین یدیه فقبض بیدہ الیسری علی یدی الیمنی ثم قال یا عکراش کل من موضع واحد فانه طعام واحد، ثم اتینا بطبق فیہ الوان التمر... فقال: یا عکراش! کل من حیث شئت. (مشکوٰۃ شریف: ۳۶۷/۲)

البتہ صاحب بذل نے لکھا ہے کہ برتن کے بیچ سے کچھ لینا مناسب نہیں؛ کیوں کہ برکت بالائی حصہ سے آتی ہے، جیسا کہ صاحب بذل نے بھی ذکر کیا ہے۔

فإن البركة تنزل أولا على أعلاها ثم تنصب الى الاسفل فإذا اخذ من أعلاها تنقطع البركة. (بذل الجہود: ۳۹۹/۱۱)

اسی طرح حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے کہ برکت بیچ میں نازل ہوتی ہے، اس لیے اطراف سے لینا چاہئے۔

عن ابن عباس... فقال كلوا من جوانبها ولا تأكلوا من وسطها فإن البركة تنزل في وسطها. (ترمذی: رقم: ۱۸۰۵)

اسی طرح ابن ماجہ میں ہے ”كلوا بسم الله من جوانبها واعفوا راسها؛ فإن البركة تنزل من فوقها.“ (ابن ماجہ: رقم الحدیث: ۳۲۷۶)



باب: ۲۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلا مَارَ وَاهُ جَابِرٌ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ
فَقَالَ لَهُ: ”مَنْ هَذَا؟“ فَقَالَ جَابِرٌ: أَنَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ:
”أَنَا أَنَا“ وَكَانَتْ كَرِهَةً ذَلِكَ

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ:
”مَنْ هَذَا؟“ فَقُلْتُ: أَنَا، فَقَالَ: ”أَنَا أَنَا“ وَكَانَتْ كَرِهَةً ذَلِكَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۵۲) رواه
البخاری (۶۲۵۰) ومسلم (۵۵۲۱)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام کے کئی شعبہ جات ہیں، ایمانیات، عبادات، معاملات، معاشرت اور
اخلاقیات، لیکن معاشرت اسلام کا وہ شعبہ ہے جسے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے، جس محلہ
گاؤں اور پارک میں ایک سے زیادہ لوگ بود و باش اور رہائش اختیار کرتے ہیں، وہاں کے لوگوں
(کی زندگی) پر معاشرت کا اطلاق ہوتا ہے، اور اس محلہ کے ہر شخص پر معاشرتی اور اخلاقی اعتبار
سے کچھ حقوق و ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، جن کا لحاظ نہایت ضروری ہیں خاص طور پر، ایک
دوسرے کے گھروں میں آمد و رفت اور استئذان کے وقت آداب کا لحاظ کرنا بے حد ضروری ہے۔
سورہ نور میں استئذان سے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (النور: ۲۷)

اے ایمان والو! تم اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو؛ جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو، اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو۔
اس آیت میں استئذان کا مسنون طریقہ بتلایا گیا ہے کہ کسی کے گھر میں اس وقت تک داخل نہ ہو جب تک دو کام نہ کرلو، اول استئذان یعنی اجازت حاصل کرنا، دوسرا کام یہ ہے کہ گھر والوں کو سلام کرنا۔ (معارف القرآن: ۶/۳۸۸)

لیکن استئذان میں سب سے بڑا طریقہ وہ ہے کہ جس میں باہر سے اندر داخل ہونے کی اجازت مانگے، مگر اپنا نام ظاہر نہ کرے؛ بلکہ اندر سے گھر والے پوچھیں: آپ کون ہیں؟ تو جواب میں یہ کہے ”أَنَا أَنَا“ (میں، میں) اور نام نہ بتلائے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی روایت میں استئذان کی مذکورہ صورت کو ذکر کر کے ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ آں حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اجازت لینے کے لیے دروازہ پر دستک دی، آنحضرت ﷺ نے اندر سے پوچھا: کون صاحب ہیں؟ تو حضرت جابر نے یہی لفظ کہہ دیا ”أَنَا، أَنَا“، یعنی میں ہوں، آپ ﷺ نے بطور زجر و تنبیہ کے فرمایا: ”أَنَا أَنَا“، یعنی ”أَنَا أَنَا“ کہنے سے کیا حاصل ہے؟“

اشکال:

حضرت جابر کی حدیث کو نقل کرنے کے بعد یہ تبصرہ کرتے ہوئے امام طحاوی نے لکھا ہے کہ: حضور ﷺ کے سوال ”من هذا؟“ (یہ کون ہیں؟) کا حضرت جابر نے صحیح جواب نہیں دیا، یعنی نہ نام بتایا اور نہ اپنا تعارف کیا؛ اس لیے رسول اللہ ﷺ نے استئذان کے اس طریقہ کو

نا پسند فرمایا، اور اس بات کی تعلیم دی کہ ”من ہو“ کے سوال میں مفید جواب دے، تاکہ گھر کے لوگ مطمئن ہو جائیں اور گھر میں آنے کی اجازت دے دیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۵۳)

اقوال المحرثین:

امام خطابی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان کا قول ”انا“ سوال کے مطابق جواب اور علم مفید کو شامل نہیں ہے، جواب کا تقاضہ یہ ہے کہ آنے والا یہ صاف صاف کہے کہ میں جابر ہوں، تاکہ نام کی تعریف واقع ہو جائے۔
 قوله ”انا“ لا يتضمن الجواب ولا يفيد العلم بما استعمله، وكان حق الجواب أن يقول: أنا جابر؛ يقع تعريف الاسم الذي وقعت المسألة عنه. (حاشیہ مشکل الآثار: ۱/۱۵۳)
 حافظ ابن حجرؒ نے مہلب سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے ”انا“ کہنے کو اس لیے بُرا جانا کہ اس میں بیان نہیں تھا کہ کون ہیں؟ لیکن اگر ایسا شخص ہے جس کی آواز پہچانی ہوئی ہے تو کوئی حرج نہیں۔

قال المہلب: إنما كره قول أنا لأنه ليس فيه بيان إلا إن كان المستأذن ممن يعرف المستأذن عليه صوته ولا يلتبس بغيره. (فتح الباری: ۱۲/۳۰۱، رقم: ۶۲۵۰)
 حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ بعض محدثین کا رجحان ہے کہ ”انا“ کہنا اس لیے مکروہ ہے کہ حضرت جابرؓ نے ”لفظ سلام“ سے استیذان نہیں کیا، یہ بھی محل نظر ہے، کیوں کہ سیاق و سباق میں یہ مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے اندر جانے کی اجازت طلب کی یا نہیں؟ بلکہ وہ تو صرف نبی ﷺ کے پاس اپنی ایک خاص ضرورت کے لیے آئے تھے، اور باہر بلا رہے تھے، دروازہ اس لیے کھٹکھٹایا کہ حضور ﷺ کو جابر کے آنے کی اطلاع ہو جائے۔ پھر نبی ﷺ باہر تشریف لائے۔

وقيل: إنما كره ذلك لأن جابر الم يستأذن بلفظ السلام، وفيه نظر لأنه ليس في

سیاق حدیث جابر اَنَّهُ طَلَبَ الدُّخُولَ، وَإِنَّمَا جَاءَ فِي حَاجَتِهِ فَدَقَّ الْبَابَ لِيَعْلَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَحِيَّتِهِ فَلِذَلِكَ خَرَجَ لَهُ. (فتح الباری: ۳۰۱/۱۲، رقم: ۶۲۵۰)

داودی کہتے ہیں کہ کراہت کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وہ جواب دیا جن کی بابت پوچھا نہ تھا؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے جان لیا کہ کوئی دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے، تو ان کا ”انا انا“ کہنے کی وجہ یہ تھی کہ میں دروازہ بجا رہا ہوں اور یہ تو آپ کے علم میں تھا کہ دروازہ پر کوئی ہے۔

فرماتے ہیں کہ یہ آیت استیذان سے پہلے کا واقعہ ہے، ابن حجر نے اس پر نظر پیش کی ہے: وَقَالَ الدَّوْدِيُّ: إِنَّمَا كَرِهَهُ لِأَنَّهُ أَجَابَهُ بِغَيْرِ مَا سَأَلَهُ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا ضَرَبَ الْبَابَ عَرَفَ أَنَّ ثَمَّ ضَارِبًا، فَلَمَّا قَالَ أَنَا كَأَنَّهُ أَعْلَمَهُ أَنَّ ثَمَّ ضَارِبًا، فَلَمْ يَزِدْهُ عَلَى مَا عَرَفَ مِنْ ضَرَبِ الْبَابِ، قَالَ: وَكَانَ هَذَا قَبْلَ نَزُولِ آيَةِ الْاسْتِئْذَانِ. قُلْتُ: وَفِيهِ نَظَرٌ. (فتح الباری: ۳۰۱/۱۲، رقم: ۶۲۵۰)



باب: ۲۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِالٍ مَارُويَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ عَنِ
الْجُلُوسِ بِالصُّعْدَاتِ وَمِنْ إِبَاحَتِهِ ذَلِكَ عَلَى الشَّرَائِطِ الَّتِي
اشْتَرَطَهَا فِي إِبَاحَتِهِ ذَلِكَ

عَنِ ابْنِ حُجَّيرٍ الْعَدَوِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، يَقُولُ: أَتَى عَلَيْنَا رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ جُلُوسٌ عَلَى الطَّرِيقِ، فَقَالَ: ”إِنَّا كُمْ وَالْجُلُوسُ عَلَى
هَذِهِ الطُّرُقِ فَإِنَّهَا مَجَالِسُ الشَّيْطَانِ، فَإِنْ كُنْتُمْ لَا مَحَالَةَ فَأَدُّوا حَقَّ الطَّرِيقِ.“ ثُمَّ مَضَى
رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَقُلْتُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَدُّوا حَقَّ الطَّرِيقِ وَلَمْ
أَسْأَلْهُ مَا هُوَ؟ فَلَحَقْتُهُ؛ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قُلْتَ: كَذَا، وَكَذَا، فَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟
قَالَ: ”حَقُّ الطَّرِيقِ أَنْ تَرُدَّ السَّلَامَ وَتَغُضَّ الْبَصَرَ وَتَكُفَّ الْأَذَى وَتَهْدِيَ الضَّالَّ وَتُعِينَ
الْمَلْهُوفَ.“ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۵۴ ☆ رواہ البزار (۲۰۱۸))

خلاصۃ الحدیث:

دو چیزیں بہت ہی اہم ہیں، حقوق اور فرائض، عام طور پر انسان اپنے حقوق کی بازیابی
کے لیے حتی الامکان کوشش کرتا ہے؛ لیکن جب فرائض و ذمہ داری ادا کرنے کا وقت آتا ہے،
تو اس وقت کوتاہی کرتا ہے، اسی وجہ سے دو اشخاص، دو خاندان والوں میں حسد و عداوت کی

آگ بھڑکتی ہے اور آپس میں قتل و قتال کی نوبت آ جاتی ہے؛ اس لیے اس باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے حقوق پر فرائض منصبی کو ترجیح دی ہے، اور راستوں کے کنارے، چبوترہ اور عام جگہوں پر لوگوں کو بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، کیوں کہ یہ مقامات مجالس شیطان ہیں؛ البتہ مجبوری اور ناگزیر حالات میں کچھ شرطوں کے ساتھ گنجائش دی ہے، صحابہ کرام نے سوال کیا ”فما حق الطريق“ راستہ کا کیا حق ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے جواب دیا کہ اس کا حق یہ ہے کہ اگر کوئی راہ گیر سلام کرے، تو اس کا جواب دے، اپنی نگاہ نیچی رکھے، تکلیف دہ چیزوں کو واسطہ سے ہٹائے، راستہ ہیکے لوگوں کی رہنمائی کرے اور مفلوک الحال کی مدد کرے۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت اور حضرت ابو شریح، ابوسعید الخدری، حضرت براء کی روایت میں ایک طرف چوراہوں، عام راستوں پر بیٹھنے سے منع فرمایا گیا ہے، وہیں دوسری طرف اجازت بھی دی گئی ہے، اس اعتبار سے تعارض پایا جا رہا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۵۸)

جمع و تطبیق:

یقیناً آپ ﷺ کے اقوال و ہدایات میں کوئی تضاد اور اضطراب نہیں ہے، ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ ایک عمل کی اجازت ایک حالت میں دی گئی ہے، لیکن اسی عمل کی اجازت دوسری حالت میں نہیں دی گئی، گویا کہ دونوں مثبت اور منفی پہلو والے احکام و حالات پر مبنی ہیں۔

لہذا عدم جواز کا حکم اس وقت ہے جب کہ راستے، چوراہے پر لوگوں کے بیٹھنے میں حقوق الطريق کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو، تو وہاں بیٹھنا ناجائز ہوگا، لیکن اگر گزرنے والے مسافرین کو بیٹھنے والوں سے کوئی ضرر نہ پہنچے، تو رسول اللہ ﷺ نے اجازت دی ہے۔

جیسا کہ امام طحاوی نے لکھا ہے:

وفي ذلك ما قد دل على تباین نهیه صلى الله عليه وسلم وتباین إباحته، وأن كل واحد منهما المعنى ليس في الآخر منهما. (شرح مشکل الآثار: ۱۵۸)

الغرض شاہراہ، چوراہے پر بیٹھنے کی اجازت ان لوگوں کو ہے جو راستے کے حقوق و حدود کا پاس و لحاظ کرتے ہیں اور جو لوگ ان شرطوں کا لحاظ نہیں کرتے ان کے لیے اجازت نہیں۔
وفي هذه الآثار ما يدل على إباحة الناس الاستعمال من طرقهم العامة ما لا ضرر فيه على أحد من أهلها وإذا كان ذلك كذلك كان معقولا أن الجلوس فيها إن كان مما يضيق على المارين بها جلوس الجالسين بها إياها غير داخل فيما أباحه عليه السلام. (شرح مشکل الآثار: ۱۵۸)

اقوال المحدثين:

صاحب فتح الباری رقمطراز ہیں کہ راستوں پر بیٹھنے میں مفسد ضرور ہیں، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ کا یہ حکم اس اصول پر مبنی ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت سے اولیٰ ہے؛ لیکن پھر بھی صحابہ نے اپنی ضرورت کا اظہار کیا کہ ان میں مصالح بھی ہیں اور دین و دنیا کے بعض ایسے معاملات بھی ہیں جن میں گفت و شنید کی ضرورت پڑتی ہے؛ تو آپ نے راستوں میں بیٹھنے سے مرتب ہونے والے مفسد کے ازالہ کی سبیل بتلائی۔

والمرء مأمور بأن لا يتعرض للفتن وإلزام نفسه ما لعله لا يقوى عليه، فندبهم الشارع إلى ترك الجلوس حسما للمادة، فلما ذكر والہ ضرور تہم إلى ذلك لما فيه من المصالح من تعاہد بعضهم بعضا ومذاكرتهم في أمور الدين ومصالح الدنيا وترويح النفوس بالمحادثة في المباح... الخ. (فتح الباری: ۱۲/۲۷۳، رقم: ۶۲۲۹)

امام ابوداؤد نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے طریق سے ایک حدیث نقل کی ہے، جو حق

الطریق سے متعلق ہے، اس میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو تین مواضع لعن سے بچنے کا حکم دیا ”اتقوا الملاعن الثلاثة“ ملاعن، ملعن کی جمع ہے۔ (ابوداؤد: ۵/۱، رقم: ۲۶)

ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو اور دوسری صورت میں یہ مفہوم ہوگا کہ مواضع لعن سے بچو، اور جس صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو، وہ درج ذیل ہیں:

البراز فی الموارد، البراز فی قارة الطريق، البراز فی الظل.

موارد میں تین احتمال ہیں، ایک اس سے مناہل الماء (پانی کے چشموں کے ارد گرد) مراد ہے، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں، یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جا رہے ہوں یا اس سے مطلق لوگوں کی اٹھنے، بیٹھنے کی جگہیں ہیں، بیچ راستہ میں استنجاء کرنا، اور سایہ دار جگہ میں استنجاء کرنا۔ (الدر المنضود: ۱/۱۲۵)

الغرض امام ابوداؤد نے اس حدیث میں بھی جلب منفعت پر دفع مضرت کو ترجیح دی ہے، یعنی ذاتی نقصان ہو جائے صبر کر لے؛ لیکن رعایا کا نقصان نہ ہو۔



باب: ۲۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي اسْمِ اللَّهِ

الْأَعْظَمِ أَيُّ أَسْمَائِهِ هُوَ؟

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، سَمِعَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، فَقَالَ: لَقَدْ سَأَلَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِاسْمِهِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ وَإِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ. (شرح

مشکل الآثار: ۱/۱۶۰) رواہ ابوداؤد (۱۳۹۳) والترمذی (۳۴۷۵) وابن ماجہ (۳۸۵۷)

خلاصۃ الحدیث:

اس باب کی تمام احادیث اس سلسلہ میں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں اسم اعظم کیا ہے؟ جس کے ذریعہ دعا کی جاتی ہے، تو دعا قبول کی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ فریاد اور استغاثہ کرتا ہے تو فریاد پوری ہوتی ہے؛ چوں کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں، جو اسماء حسنی سے معروف ہیں، ان میں سے کچھ ذاتی نام ہیں، تو کچھ صفاتی؛ لیکن ذاتی اسماء کو صفاتی نام پر ترجیح حاصل ہے، بہر حال اس باب کی پہلی اور حضرت انس کی دونوں روایات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسم اعظم ”اللہ“ کا لفظ ہے، اس کی تائید امام طحاویؒ کے اس قول سے ہوتی ہے۔

قال أبو جعفر: فهذه الآثار قد رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متفقة

في اسم الله الأعظم أنه الله جل وعز. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۱)

تعارض اول:

گرچہ باب کی پہلی حدیث میں اسم اعظم ”لفظ اللہ“ کو قرار دیا گیا ہے لیکن امام طحاوی نے اسی باب میں حضرت ابو امامہ کی دو طریق سے روایت ذکر کی ہیں، جن میں اسم اعظم قرآن پاک کی تین سورتوں (بقرہ، آل عمران، اور طہ) کو قرار دیا ہے اس اعتبار سے تعارض ہے۔ فقال قائل: فقد روى عن رسول الله ﷺ في غير هذه الآثار ما يدل على خلاف ما في هذه الآثار. (شرح مشکل الآثار: ۱۶۲/۱)

ملا علی قاری کا بھی یہی نظریہ ہے:

قال القاري: وروى الحاكم (اسم الله الأعظم في ثلاث سور؛ البقرة وآل عمران وطه). (بذل الجہود: ۲۲۳/۶)

جمع و تطبیق:

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ سورہ بقرہ اور آل عمران کو اسم اعظم میں اس لیے شمار کیا ہے کہ دونوں سورتوں میں آیۃ الکرسی کا ایک حصہ ہے ”اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ (البقرہ/۲۵۵)؛ لیکن سورہ طہ (۱۱۱) میں ”وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ“ ہے۔ اس لیے حضرت ابو حفص سورہ طہ کی آیت کو اسم اعظم میں استنباطاً شمار کیا ہے اور اس میں ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ کو اسم اعظم کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ سورہ طہ میں حضرت ابو حفص نے جن الفاظ کو اسم اعظم قرار دیا ہے، اسے تسلیم نہ کیا جائے، بلکہ سورہ بقرہ اور آل عمران کی طرح لفظ اللہ کو مانا جائے، تو پھر ان آیات میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اور چوں کہ (سورہ طہ/آیت: ۷) میں لفظ اللہ مذکور ہے: وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ (طہ: ۷)

وقد یحتمل أن یكون هو ما فی طه سوى ذلك ، وهو قول اللہ فیہا: ﴿وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ . الآية فیرجع ما فی طه إلى مثل ما رجع إليه ما فی سورة البقرة وما فی سورة آل عمران . (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۳)

بہر حال اسم اعظم کی تعیین میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، کسی نے صرف سورہ بقرہ، سورہ آل عمران کی آیت کو قرار دیا ہے، تو کسی نے دونوں کے ساتھ ساتھ سورہ طہ کی آیت کو بھی؛ لیکن لفظ ”اللہ“ کی وجہ سے امام طحاوی اور امام رازی نے یہی راجح قرار دیا ہے کہ سورہ بقرہ اور آل عمران کی آیت اسم اعظم ہے، یہی رائے راقم کی بھی ہے۔

تعارض ثانی:

امام طحاوی نے حضرت اسماء بنت یزید کی ایک روایت ذکر کی ہے جو حضرت ابو حفص کے نظریہ کے خلاف ہے یعنی انہوں نے حضور ﷺ سے سن کر بیان کیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم سورہ بقرہ آیت: ۱۶۳، سورہ آل عمران: ۱، ۲ میں ہے؛ لیکن ابو حفص نے حدیث ابی امامہ سے سورہ بقرہ: ۲۵۵، آل عمران: ۲، سورہ طہ: ۱۱۱ میں اسم اعظم ہونے کا ذکر کیا تھا، اس اعتبار سے حدیث ابی امامہ اور حدیث بنت یزید میں اختلاف ہو گیا، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے:

وقد روي عن أسماء بنت يزيد الأنصارية عن النبي عليه السلام في ذلك ما يخالف الحديث الذي استخرج منه أبو حفص ما استخرج — عن أسماء بنت يزيد، أنها سمعت رسول الله عليه السلام يقول: ”إن في هاتين الآيتين اسم الله الأعظم ﴿وَالْهَكَمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. (بقرہ: ۱۶۳) ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾“ (آل عمران: ۲) (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۳)

جمع و تطبیق:

اس روایت کو دو طریق سے لکھنے کے بعد امام طحاوی نے اعتراف کیا ہے کہ دونوں

روایتوں میں گرچہ ”اسم اعظم“ کا سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران میں ہونا ثابت ہے مگر یہ اعتراف لفظ ”الحی القيوم“ کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ لفظ ”اللہ“ کی وجہ سے ہے، وجہ یہ ہے کہ ”الحی القيوم“ دونوں سورت میں نہیں ہے؛ لیکن لفظ ”اللہ“ دونوں میں مذکور ہے۔

فكان في هذين الحديثين موضع اسم الله من سورة البقرة ومن سورة آل عمران بما ليس في إحداهما ذكر الحي القيوم وفيهما جميعا الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۳)

لہذا یہ بات عقل کے مطابق ہے کہ لفظ اسم اعظم سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی طرح سورہ طہ میں بھی ہے؛ مگر سورہ طہ کے لفظ ”الحی القيوم“ پر اسم اعظم کا اطلاق نہیں ہوگا جس پر حضرت ابو حفص نے استنباط اسم اعظم کا اطلاق کیا ہے، بلکہ اس کا اطلاق لفظ اللہ پر ہوگا۔ جیسا کہ امام طحاوی ذکر کرتے ہیں:

فكان في ذلك ما يجب به أن يعقل أن الذي في سورة طه هو ذلك أيضا؛ لا ما ذكره أبو حفص. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۵)

وقد يحتمل أن يكون هو ما في طه سوى ذلك، وهو قول الله فيها: ﴿وَإِنْ تَجْهَر بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. الآية (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت اسماء بنت یزید کی روایت سماعی ہے اور حضرت ابوامامہ اور ابو حفص کی روایت موقوف ہے، یا حکما مرفوع ہے، اور موقوف روایت پر سماعی والی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لیے حضرت اسماء کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اقوال المحدثين:

جیسا کہ امام طحاوی نے یہ توجیہ کی ہے کہ لفظ ”اسم اعظم“ کا مصداق لفظ ”اللہ“ ہے اور یہ سورہ بقرہ اور آل عمران دونوں میں ہے، اس کی تائید ابوداؤد شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔

قال رسول الله: أبا المنذر أي آية معك من كتاب الله اعظم؟ قال؛ قلت: الله

ورسولہ أعلم۔ قال: أبا المنذر أي آية معك من كتاب الله أعظم؟ قال؛ قلت: «الله لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ».

اس حدیث کی تشریح میں صاحب بذل رقمطراز ہیں:

وإنما كان آية الكرسي أعظم آية لاحتوائها على بيان توحيد الله تعالى وتمجيده وتعظيمه وذكر أسمائه الحسنی وصفاته العلی، وكل ما كان من الأذكار في تلك المعاني أبلغ كان في باب التدبر والتقرب به إلى الله أجل وأعظم. (بذل المجہود: ۶/۱۷۲)

الغرض اسم اعظم کی آیت کی تحدید میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، اکثر علماء نے سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی آیت کو قرار دیا ہے؛ جب کہ بعض مفسرین و محدثین نے اس کے ساتھ سورہ طہ کی آیت کو بھی شمار کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے حاکم کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

قال القاري: وروى الحاكم "إسم الله العظيم، الاعظم في ثلاث سور؛ البقرة وال عمران وطه"

اسی طرح اسم اعظم کے لفظ کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

بعض نے کہا ہے: وہ لفظ ”رب“ ہے، حاکم نے ابن عباس اور ابودرداء کی روایت کی تخریج کی ہے، إنھما قالا: إسم الله الاكبر رب رب. (بذل المجہود: ۶/۲۲۴)

امام زین العابدین سے منقول ہے: وہ لفظ اللہ اللہ اللہ ہے؛ کیوں کہ انہوں نے خواب میں دیکھا۔ قاضی عیاض کا قول ہے: وہ حکمۃ التوحید ہے؛ لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ وہ اسماء حسنی ہیں۔ ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے ایک روایت نقل کی ہے، اس میں اسماء حسنی کو اسم اعظم قرار دیا ہے۔ بہر حال ابوجعفر الطبرانی نے بڑی اچھی بات فرمائی ہے کہ اسم اعظم کی تعیین میں محدثین و مفسرین کے تمام اقوال صحیح ہیں اور یہی رائے میرے نزدیک رائج ہے۔

قال أبو جعفر الطبراني: اختلفت الآثار في تعيين الإسم الأعظم، وعندني أن الأقوال كلها صحيحة. (بذل المجہود: ۶/۲۲۵، رقم: ۱۴۹۶)

باب: ۲۸

باب بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مِنْ دُعَائِهِ اللَّهُمَّ قَوِّ فِي طَاعَتِكَ ضَعْفِي

عَنْ بُرَيْدَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا عَلَّمَهُ إِيَّاهَا، ثُمَّ لَمْ يَنْسَهُنَّ أَبَدًا، اللَّهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّ فِي رِضَاكَ ضَعْفِي وَخُذْ إِلَى الْخَيْرِ بِنَاصِيَتِي وَاجْعَلِ الْإِسْلَامَ مُنْتَهَى رِضَايَ اللَّهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّ فِي وَإِنِّي ذَلِيلٌ فَأَعِزَّنِي، وَإِنِّي فَقِيرٌ فَأَغْنِنِي. (شرح مشکل الآثار: ۱۶۶/۱ ☆ رواه الحاكم: ۵۲۷/۱)

خلاصۃ الحدیث:

دعا مفلوک الحال، مظلوم اور مصیبت زدہ لوگوں کے لیے بہت بڑے ڈھال کے قائم مقام ہے، دعا عبادت کا مغز اور خلاصہ ہے، دعا ناامید اور ٹوٹے دل والوں کے لیے ایک مضبوط سہارا ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے، اَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. (مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا)۔

اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف دعا کی ترغیب و تحریض کی ہے؛ بلکہ آپؐ نے امت کو قبول و مقبول ہونے والی دعا بھی سکھلائی ہے، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں آپ ﷺ نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا ”أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ.“ کیا ایسے کلمات نہ

سکھاؤں کہ اللہ پاک جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتے ہیں اس کو وہ (دعائیہ) کلمات سکھلا دیتے ہیں، جنہیں وہ شخص کبھی بھولتا نہیں۔

وہ دعایہ ہے ”اللَّهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّفِي رِضَاكَ ضَعْفِي وَخُذِي إِلَى الْخَيْرِ بِنَاصِيَتِي وَاجْعَلِي لِي سَلَامًا مُنْتَهَى رِضَايَ.“

تعارض و اشکال:

حضرت بریدہ کی یہ روایت اس باب میں دو طریق سے نقل کی گئی ہے، جس میں مذکورہ دعا منقول ہے؛ اس کا تعلق انسان کے جسم سے ہے، اس میں یہ ذکر ہے کہ میرے ضعف کو قوت سے بدل دے، سوال یہ ہے کہ ضعف و قوت دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں؛ پھر دونوں کا ایک جسم میں جمع ہونا کیسے ممکن ہوگا؟
جمع و تطبیق:

ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک وقت میں، ایک جسم میں جمع ہونا ممکن نہیں، لیکن دو اوقات میں جمع ہونا ممکن ہے؛ لہذا یہاں ایک ہی وقت، اور ایک ہی حالت مراد نہیں ہے، بلکہ مختلف اوقات اور دونوں کے لیے علاحدہ علاحدہ حالات مراد ہیں، اس لیے دعا کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ ضعف دور کر کے قوت و طاقت کی نعمت سے مالا مال فرما، اور یہ ممکن ہے۔
چنانچہ امام طحاوی قلمبند کرتے ہیں:

لأن كل واحد منهما ضد لصاحبه، ولا يكون الشيء ضد النفسه أبدا إنما يكون ضد الغيره، وكان الضعف والقوة لا يقومان بأنفسهما إنما يكونان حالين في أبدان الحيوان من بني آدم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۷)

فَعَقَلْنَا بِذَلِكَ أَنَّ دَعَاءَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَجْعَلَ ضَعْفَهُ قُوًى.

(شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۷)

باب: ۲۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِالٍ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِذَا
 سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْزُكْ كَمَا يَبْزُكُ الْبَعِيرُ، وَلَكِنْ لِيَضَعَ يَدَيْهِ ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ
 عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا
 يَبْزُكْ كَمَا يَبْزُكُ الْبَعِيرُ، وَلَكِنْ لِيَضَعَ يَدَيْهِ، ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۸ ☆ رواه
 ابوداود (۸۴۰) والترمذی (۲۶۹) والنسائی: ۲/۲۰۶)

خلاصۃ الحدیث:

نماز جہاں مومنین کے لیے معراج ہے، وہیں دین کی بنیاد اور اساس بھی ہے، اور بنیاد
 کا ٹھوس اور مضبوط ہونا ضروری ہے، بنیاد جب مضبوط و مستحکم ہوتی ہے، تو اس کی عمارت بھی
 ٹھوس ہوتی ہے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج

تا ثریا می رود دیوار کج

اسی لیے رسول پاک ﷺ نے نماز کے فرائض و واجبات کو صحابہ کے سامنے نہ صرف
 بیان کیا؛ بلکہ نماز ادا کر کے عملی نمونہ بھی امت کے سامنے پیش کیا ہے؛ حتیٰ کہ نماز کے فرائض ادا
 کرتے وقت مصلی کے اعضاء کہاں رکھے جائیں اور کیسے رکھے جائیں؟ اس میں کیا ترتیب

ہے؟ ان باتوں کی بھی نشان دہی کی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں یہی منقول ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت اونٹ کی طرح نہ بیٹھے؛ بلکہ پہلے ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنے رکھے۔

فلایبرك كما یبرك البعیر۔

جس طرح اونٹ زمین پر بیٹھنے کے وقت اپنے دونوں گھٹنے زمین پر رکھتا ہے، اسی طرح مصلیٰ کو سجدہ کے وقت ہاتھ رکھنے سے منع کیا ہے؛ کیوں کہ اونٹ پہلے گھٹنے رکھتا ہے، اس کے بعد ہاتھ رکھتا ہے، الغرض رکوع سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہو کر سجدہ میں جاتے وقت اعضاء رکھنے کی ترتیب کیا ہوگی؟ آیا وضع الکربتین قبل الیدین ہوگا یا اس کے برعکس، اس سلسلہ میں جمہور کا مسلک پہلا ہے یعنی وضع الکربتین قبل الیدین ہے، دوسری صورت کے قائل امام مالکؒ ہیں۔

تعارض:

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کا آخری جزء اس کے اول کے معارض ہے؛ کیوں کہ ابتدا میں بروک ابل سے منع کیا ہے؛ لیکن اخیر میں اس جملہ سے ”ولکن یدیه ثم رکبتیه“ اونٹ کی ہی مشابہت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، اس طرح حدیث کے آخری جزء میں تعارض ہے۔

فقال قائل: هذا كلام مستحيل؛ لأنه نهاه إذا سجد أن يبرك كما يبرك البعير والبعير إنما ينزل على يديه، ثم أتبع ذلك بأن قال: ولكن ليضع يديه قبل ركبتيه. فكان ما في هذا الحديث مما نهاه عنه في أوله قد أمره به في آخره. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۸، ۱۶۹)

جمع و تطبیق:

دونوں میں اصلاً کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ جانور پہلے گھٹنے زمین پر رکھتا ہے، مشابہت سے بچنے کے لیے ہاتھ پہلے رکھنے کا حکم دیا ہے، کیوں کہ چہ انسان اور حیوان کے

اعضاء میں نمایاں فرق ہے، انسان کے رکبتین پیر میں ہوتے ہیں؛ لیکن جانور (اونٹ) کے رکبتین ہاتھ ہی میں ہوتے ہیں، اس وجہ سے وہ رکبتین کو پہلے زمین پر رکھتا ہے، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے اونٹ کی طرح بیٹھنے سے منع ہی نہیں؛ بلکہ حکم دیا ہے کہ پہلے ہاتھ رکھے، پھر گھٹنہ رکھے، یہ طریقہ انسان کے جلوس کے مشابہ ہوگا۔

جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

وذلك أن البعير ركبته في يديه، وكذلك كل ذي أربع من الحيوان، وبنو آدم بخلاف ذلك؛ لأن ركبهم في أرجلهم لا في أيديهم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث المصلي أن يخر على ركبتيه اللتين في رجليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۹، در المنزود: ۲/۲۹۷)

اقوال المحدثين:

نیز شرح مالکیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کے رکبتین تو رجليں یعنی ٹانگوں کی طرف ہوتے ہیں اور دابہ کے رکبتین یدین میں ہوتے ہیں؛ لہذا اونٹ جب بیٹھتا ہے، تو وہ گرچہ پہلے یدین زمین پر رکھتا ہے جیسا کہ مشہور ہے؛ لیکن چوں کہ اس کے رکبتین بھی یدین میں ہیں، لہذا وہ زمین پر پہلے رکبتین رکھتا ہے اور حدیث میں حضور ﷺ کی مراد رکبتین کو پہلے رکھنے سے منع کرنا ہے، لہذا تعارض دور ہو گیا۔ (در المنزود: ۲/۲۹۶)

اس حدیث سے امام مالک نے اپنے مسلک کو ثابت کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اونٹ کی طرح بیٹھنے سے منع کیا ہے؛ بلکہ گھٹنہ سے پہلے ہاتھ رکھنے کا حکم دیا ہے، جب کہ جمہور کا مسلک وضع الركبتين قبل الیدین ہے۔

وذهب الأوزاعي ومالك إلى استحباب وضع اليدين قبل الركبتين، واحتجوا

بحديث أبي هريرة هذا. (بذل المجود: ۲۸۱/۳)

ابوداؤد شریف میں وائل بن حجر کی روایت: ”عن وائل بن حجر قال: رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه.“ (ابوداؤد شریف

كتاب الصلاة، رقم: ۸۳۷)

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے جہاں تک کہ حدیث الباب کا تعلق ہے تو جمہور نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں:

(۱) حدیث وائل اثبت واقویٰ ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ منسوخ ہے، سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے، جس میں یہ ہے: کنا نضع اليدين قبل الركبتين، فامرنا بالركبتين قبل اليدين. (سنن کبریٰ للبیہقی: ۱۰۰/۲، دار الفکر)

(۳) حدیث الباب مقلوب ہے کیوں کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابو ہریرہ کی اس حدیث کے الفاظ اس کے برخلاف ہیں۔

إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك الجمل. (سنن کبریٰ للبیہقی: ۱۰۰/۲)



باب: ۳۰

باب بیان مشکل ماری عن رسول الله عليه السلام من قوله: إن
الشمس والقمر ثوران مكروران في النار يوم القيامة.

حدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ثَوْرَانِ مُكَوَّرَانِ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ. فَقَالَ الْحَسَنُ: مَا ذُنُبُهُمَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا أُحْدِثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ، فَسَكَتَ الْحَسَنُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۷۰ ☆ رواه البخاری (۳۲۰۰) والبعی (۴۳۰۷))

خلاصہ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قیامت کی گھڑی بہت ہی ہولناک اور خطرناک گھڑی
ہوگی، نفعہ اولیٰ کے وقت پوری دنیا اور دنیا کی چیزوں میں بڑا انقلاب برپا ہوگا، ایک طرف
زمین میں شقوق واقع ہوں گے، تو دوسری طرف سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے۔
رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی روایت میں قیامت کے وقوع کے وقت جو
حادثات پیش ہوں گے وہ ذکر کئے ہیں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں رسول
اللہ ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے، حضرت حسن
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوسلمہ سے سوال کیا کہ ان دونوں کے کیا گناہ ہیں؟ اس پر ابوسلمہ نے کہا:
میں حضور کے واسطے سے بتاؤں گا، لہذا حضرت حسن خاموش ہو گئے۔

اعتراض:

اس حدیث میں ابوسلمہ سے حضرت حسن نے سوال کیا ”ما ذنبہما“ ان کے کیا گناہ ہیں؟ انہیں جہنم میں کیوں داخل کریں گے؟ الغرض حضرت حسن کے دل میں یہ سوال اس لیے پیدا ہوا تھا کہ جہنم میں جس کو بھی ڈالا جائے گا وہ دراصل گناہ کی سزا میں ڈالا جائے گا، اسی وجہ سے انہوں نے حضرت ابوسلمہ سے سوال کیا، مگر انہوں نے حضرت حسن کو وعدہ جواب کر کے خاموش کر دیا اور کوئی معقول جواب نہیں دیا؟

فكان ما كان من الحسن في هذا الحديث إنكارا على أبي سلمة إنما كان -والله أعلم- لما وقع في قلبه أنهما يلقيان في النار ليعذبا بذلك فلم يكن من أبي سلمة له عن ذلك جواب. (شرح مشکل الآثار: ۱۷۱/۱)

جواب:

سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے مطیع مخلوق میں سے ہیں، اور یہ محال ہے کہ اللہ مطیع مخلوق کو عذاب میں داخل کریں، اس لیے امام طحاوی نے اس سوال کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جو بھی جہنم میں ڈالا جائے گا وہ گناہ کی سزا بھگتنے کے لیے ہی ڈالا جائے گا، بلکہ بہت سی چیزیں جہنم میں اہل نار کو سزا دینے کے لیے رکھی جائیں گی، ان میں سورج اور چاند بھی ہے۔

وجوابنا له في ذلك عن أبي سلمة أن الشمس والقمر إنما يكوران في النار ليعذبا أهل النار لا أن يكونا معذبين في النار. (شرح مشکل الآثار: ۱۷۱/۱)

نظیر:

اس کی نظیر ملائکہ ہیں، جو جہنم میں اہل نار کو جہنم میں عذاب دینے میں معین و مددگار ہیں۔ قرآن مجید میں ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.“ (التحریم: ۶)

وكذلك الشمس والقمر؛ هما فيها بهذه المنزلة معذبان لأهل النار بذنوبهم، لا معذبان فيها إذ لا ذنوب لهما. (شرح مشکل الآثار: ۱۷۱/۱)

اقوال المحدثين:

حضرت یعلیٰ نے بیان کیا ہے۔ اس سے ایک معنی یہ ہے کہ دونوں اہل نار کے لیے ایندھن بنیں گے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس سے ان لوگوں کی تحذیر کرنا مقصود ہے جو دنیا میں دونوں کی عبادت کرتے ہیں۔

وأخرج أبو يعلى معناه من حديث أنس وفيه (ليراهما من عبدهما) كما قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم). (فتح الباری: ۶/۴۳۳، رقم: ۳۲۰۴) اور علامہ خطابی نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ اس سے ان لوگوں کو ڈرانا مقصود ہے جو دنیا میں سورج اور چاند کی عبادت کرتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سورج اور چاند (دونوں) کی تخلیق آگ سے ہوئی ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ دوبارہ اسی کی طرف لوٹا دیں گے۔

قال الخطابي: ليس المراد بكونهما في النار تعذيبهما بذلك، ولكنه تبكيت لمن كان يعبدهما في الدنيا ليعلموا أن عبادتهم لهما كانت باطلا. وقيل: إنهما خلقا من النار فأعيدا فيها. (فتح الباری: ۶/۴۳۳، رقم: ۳۲۰۴)

اور ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ چونکہ سورج اور چاند کی تخلیق آگ سے ہوئی ہے، اس لیے دوبارہ اللہ تعالیٰ اسی حال پر واپس کر دیں گے، جیسے اللہ نے لوگ اور پتھر کے بارے میں کہا ہے:

”فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ.“ (البقرہ: ۲۴)

قال أبو محمد: ونحن نقول: إن الشمس والقمر لم يعذبا بالنار حين ادخلاها، فيقال: ما ذنبهما ولكنهما خلقا منها ثم رد إليهما. (تاویل مختلف الحدیث: ۹۰/۱)

باب: ۳۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِْلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:

”بُئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا“

حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”بُئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا“.

(شرح مشکل الآثار: ۱/۱۴۳☆ رواہ احمد: ۴/۱۱۹ والبیہقی (۳۳۹۲))

لفظ زعموا کی تحقیق:

بئس مطیة الرجل زعموا۔ ”مطیة“ کی جمع مطایا ہے، سواری کے معنی میں ہے۔
”زعم“ کا استعمال قول حق اور باطل و کذب دونوں معنی میں ہوتا ہے، مگر امام طحاویؒ نے ذکر کیا
ہے کہ قرآن میں یہ لفظ باطل معنی میں استعمال ہوا ہے۔

فوجدنا زعموا لم تجع في القرآن إلا في الإخبار عن المذمومين بأشياء مذمومة

كانت منهم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۴۴)

ہم نے زعموا کو مذموم اور قابل مذمت چیزوں کی مذمت بیان کرنے کے معنی میں پایا
ہے، الغرض صاحب کتاب نے کئی آیات کو جمع کیا ہے جن میں ”زعموا“ استعمال ہوا ہے، جیسے:
”زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل ادع الذين زعمتم من دونه“ (اسراء) تقریباً سات
آیات لفظ ”زعموا“ کے ذیل میں ذکر کی گئیں ہیں، اور سب میں کفار و مشرکین کے اخلاق کی

مذمت کی گئی ہے؛ لیکن زیادہ تر اس کا استعمال شک اور غیر یقینی بات میں ہوتا ہے، بہر حال حدیث کا ترجمہ اس صورت میں یہ ہوگا، یہ آدمی کی بری سواری ہے۔

خلاصۃ الحدیث:

بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے؛ ہر سنی ہوئی بات نقل کر دیتے ہیں، چاہے اس کی سند ہو یا نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص اس قسم کی بات نقل کرے گا جو ایسی ہی سنی سنائی ہوگی، تو وہ اس کو اسی طرح نقل کرے گا، یوں سنا ہے اور لوگ یوں کہتے ہیں، تو گویا شخص مذکور نے ”زعموا“ کو اپنے کلام کا سلسلہ اور اس کی گاڑی چلانے کا ذریعہ اور اس کی سواری بنا رکھا ہے۔

بہر حال اس حدیث میں آپ ﷺ امت کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس طرح بے سند باتیں نقل کرنے سے احتراز کریں، کیوں کہ عام طور پر لوگ اپنے خیال اور ظن کی بنیاد پر ایک بات زبان سے کہہ دیتے ہیں اور اس کی نسبت حدیث کی طرف کر دیتے ہیں؛ حالانکہ وہ نہ حدیث ہوتی ہے، نہ حدیث ہونے پر کوئی سند اور حجت ہوتی ہے۔

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: **وَإِنَّمَا يُقَالُ (زَعَمُوا) فِي حَدِيثٍ لَا سَنَدَ لَهُ وَلَا ثَبَتَ فِيهِ، إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَحْكِي عَلَى الْأَكْسَنِ عَلَى سَبِيلِ الْبَلَاغِ، فَذَمَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْحَدِيثِ مَا كَانَ هَذَا سَبِيلَهُ وَأَمَرَ بِالتَّثَبُّتِ فِيهِ وَالتَّوَثُّقِ مَا يَحْكِيهِ مِنْ ذَلِكَ، فَلَا يَرَوِيهِ حَتَّى يَكُونَ مَعَزِياً إِلَى ثَبَتٍ، وَمَرْوِياً عَنْ ثِقَةٍ. (بذل المجہود بحوالہ معالم السنن: ۳۷۵/۱۳، دار البشائر الاسلامیہ)** یقیناً ”زعموا“ کا استعمال ایسے کلام میں ہوتا ہے جو بغیر سند اور ثبوت کے ہو؛ بلکہ ایک دوسرے تک پہنچانے کے لیے بولے جاتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ایسے کلام کی مذمت کی ہے اور متحقق باوثوق کلام اور بات دوسروں تک پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

امام بغویؒ اس لفظ کے سلسلہ میں ذکر کرتے ہیں:

قيل: إِنَّمَا ذَمَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ لِأَنَّهَا تَسْتَعْمَلُ غَالِباً فِي حَدِيثٍ لَا سَنَدَ لَهُ وَلَا ثَبَتَ فِيهِ،

إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَحْكِي عَلَى الْأَكْسَنِ. (شرح السنن: ۳۶۲/۱۲)

باب: ۳۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَمْرِ مَنْ
قَبْلَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ فِي عَرْضٍ أَوْ فِي مَالٍ أَنْ يَتَحَلَّلَهُ مِنْهَا فِي الدُّنْيَا

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ مِنْ أَخِيهِ
مِنْ عَرْضِهِ أَوْ مَالِهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ مِنْهُ، حِينَ لَا يَكُونُ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، فَإِنْ
كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أَخَذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلَمَتِهِ، وَإِلَّا أَخَذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَتْ
عَلَيْهِ". (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷۷ ☆ رواہ البخاری (۲۴۴۹) و احمد: ۲/۴۳۵)

خلاصۃ الحدیث:

یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ شریعت مطہرہ کا کوئی بھی حکم اور عمل حکمت پر موقوف
نہیں ہے؛ لیکن یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے (جس کا انکار درست نہیں) کہ کوئی حکم حکمت
سے خالی بھی نہیں ہے، اس لیے شریعت نے جہاں جرائم کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے، وہیں
جرائم پر روک اور بندش لگانے کے لیے حدود و قصاص اور تعزیرات کو لازم اور ضروری قرار
دیا ہے، اور اس کی افادیت کو بھی واضح فرمایا ہے۔ ارشاد بانی ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿۱۷۹﴾ (البقرہ: ۱۷۹)

[اور تمہیں (سمجھدار) لوگو! قصاص میں تمہاری جانوں کا بڑا بچاؤ ہے]

دوسری جگہ پر فرمان الہی ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا (مائدہ: ۳۸)
[اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے، سوان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو
ان کے کردار کے عوض بطور سزا کے اللہ کی طرف سے]

مقاصد شریعت میں مال اور عزت کی حفاظت و پاسداری بھی شامل ہے، حد سرقہ، حد زنا اور حد قذف کی مشروعیت کی غرض بھی مال اور عزت و آبرو کی حفاظت و صیانت ہے، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی روایت میں انسان کی عزت و ناموس اور مال کی حفاظت کے لیے بہت ہی اہم وعید سنائی ہے، جس شخص نے کسی بھائی کی عزت پامال کرنے پر زیادتی اور ظلم کیا ہے، تو اسے چاہئے کہ دنیا میں مظلوم کو اپنا بدلہ لینے دے، بصورت دیگر قیامت کے دن اگر اس کے پاس عمل صالح ہوگا، تو اس میں سے ظلم کے بقدر لے لیا جائے گا، ورنہ مظلوم کا گناہ اور معصیت ظالم کے ذمہ ڈال دی جائے گے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱۷۷)

الغرض مال اور عزت دونوں حقوق العباد کی قبیل سے ہیں، اس لیے ہر ایک کو اس اعتبار سے دیکھنا ہوگا کہ آیا ہم پر کسی کا مالی حق تو نہیں ہے، یا ہماری زبان و عمل سے کسی کی عزت و ناموس کی پامالی تو نہیں ہوئی ہے، اگر ہوئی ہے تو مرنے سے پہلے اس کا حق ادا کر دے یا اس سے معافی مانگ لے، ورنہ قیامت کے دن اس کے بدلے عمل صالح دے دیا جائے گا اور عمل صالح نہ ہونے کی صورت میں مظلوم کے گناہوں کا بوجھ ڈال دیا جائے گا، حدیث الباب میں ”مظلمۃ“ کا لفظ ہے جو مقتضی ہے کہ ظلم معلوم القدر و مشار الیہ ہو، (یعنی تحلیل و معافی طلب کرتے ہوئے بتلایا جائے کہ فلاں زیادتی کی تھی) ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں کہ حدیث میں تقدیر (تعیین) کرنا ہوگی؛ لیکن اگر اس نے دنیا میں اپنا حق معاف کر دیا ہے، تو کیا اس میں بھی شرط ہے کہ ظلم کی تعیین ہو؟ اس میں متعدد آراء ہیں،

حدیث اس بارے میں مطلق ہے، ہاں البتہ اس امر پر اجماع ہے کہ عین و معلوم سے تحلیل صحیح ہے۔
تعارض:

اس باب میں پہلی روایت ابن ابی ذئب کی ہے، اس میں ”فلیتحللہ“ ہے؛ مگر اسی روایت کو مالک نے سعید بن ابی سعد سے روایت کیا ہے، اس میں ”فلیاتہ فلیتحللہ“ ہے۔ پہلی ابن ذئب کی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ زیادتی اور حق تلفی جس کا تعلق مال سے ہے؛ اس میں قضا و عدل کی صورت یہ ہوگی کہ ظالم سے مال لیکر مظلوم کے حوالہ کیا جائے گا مگر یہ دنیا میں ممکن ہے؛ لیکن قیامت کے دن اس ظالم کے پاس مال نہیں ہوگا، تو اللہ تعالیٰ اس ظلم کے بدلہ ظالم کی نیکیاں مظلوم کے حوالہ کر دیں گے اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہیں ہوگی، تو مظلوم کی معصیت اور گناہ ظالم کے اعمال نامہ میں منتقل کر دیں گے، لیکن یہ فیصلہ صرف مال کے باب میں ممکن ہے، مگر عفت و عصمت درمی اور بے آبرو روئی کے فیصلہ میں ممکن نہیں؛ اس لیے اس کی سزا حد قذف ہے، اس کے بدلہ نیکیاں لینا کیسے درست ہوگا؟

قال أبو جعفر: فتأملنا هذا الحديث... لا اختلاف بين أهل العلم في ذلك، وذلك التحليل الذي يراد من هذه العقوبة والله أعلم. وفي حديث مالك مكان ذلك فليأتها فليحللها منها فذلك على إتيان من له المظلمة لا على إتيان من هي عليه، وذلك بعيد في المعنى؛ لأن الذي له المظلمة غير مخوف عليه منها في الآخرة وإنما الخوف في الآخرة على من هي قبله. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷۸)

جمع و تطبیق:

ظاہر ہے مال میں ظلم و زیادتی اور عفت و عصمت کی پامالی دونوں میں بڑا فرق ہے؛ لہذا پہلی صورت میں قیامت کے دن مال نہ ہونے کی صورت میں نیکیاں دینا درست ہوگا؛

لیکن دوسری صورت میں نیکیاں دینا جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ عزت کی پامالی کا بدلہ سزا ہی ہے نہ کہ مال، بلکہ ظالم و قاذف کے جسم پر حد کا جاری کرنا ہے، اور دنیا کی طرح اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن نافذ کرنے پر قادر ہوں گے، جیسا کہ امام طحاوی رقمطراز ہیں:

فبان بما ذکرنا أن الأولى مما اختلف فيه مالك، وابن أبي ذئب في هذا الحديث هو ما رواه عليه ابن أبي ذئب لا ما رواه عليه مالك ثم رجعنا إلى ما في حديثهما جميعاً من قول رسول الله عليه السلام: من قبل أن يؤخذ منه حين لا يكون دينار ولا درهم فإن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإلا أخذ من سيئات صاحبه فحملت عليه. فكان ذلك عندنا -والله أعلم- راجعاً على المظلمة في المال لا على المظلمة في العرض... وليس كذلك المظلمة في العرض؛ لأن الواجب بها هو العقوبة في بدن الظالم بجلده عليها، وذلك مقدور عليه في الآخرة من بدنه كما كان مقدوراً عليه منه في الدنيا. (شرح مشکل الآثار: ۱۷۹/۱)

نظیر:

حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جسے امام طحاوی نے تین سندوں سے نقل کیا ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی مولیٰ اپنے غلام پر تہمت عائد کرتا ہے، مگر کیا وجہ ہے کہ وہ غلام اپنے مولیٰ پر دنیا میں حد قذف نافذ کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ غلام مولیٰ کی ملک ہے یا شبہ ملک؛ لیکن قیامت کے دن مولیٰ اور غلام عام لوگوں کے درجہ میں ہوں گے، لہذا وہاں اللہ تعالیٰ مولیٰ پر حد نافذ کرنے پر قادر ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱۸۰/۱)

عن أبي هريرة، قال: قال أبو القاسم عليه السلام نبي التوبة: من قذف مملوكه بزني بريثا مما قاله له أقام عليه يوم القيامة حداً إلا أن يكون كما قال. (شرح مشکل

اقوال المحدثین:

امام بخاریؒ نے اس سے متعلق ایک روایت نقل کی ہے:

عن ابی ہریرۃ قال؛ سمعت أبا القاسم یقول: من قذف مملوكه، وهو بري مما قال؛ جلد یوم القیمۃ، إلا أن یكون كما قال. (بخاری: تم: ۶۸۵۸)

اس کے تحت علامہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اگر آقا پر دنیا میں اپنے غلام پر جھوٹی تہمت کی پاداش میں حد واجب ہوتی، تو اس کا ذکر کرتے، جیسے آخرت کی نسبت سے کیا ہے، اور آخرت کے ساتھ اس لیے خاص کیا، تاکہ احرار کی مملوکوں سے تمیز ہو، لیکن آخرت میں ان کی ملک زائل ہی نہیں، بلکہ آزاد و غلام دونوں برابر ہوں گے اور ہر ایک سے اس کی زیادتی کا بدلہ لیا جائے گا، مگر یہ کہ مظلوم معاف کر دے، الغرض وہاں ترجیح کا معیار تقویٰ ہی ہوگا۔

لو وجب علی السید أن یجلد فی قذف عبده فی الدنیا لذكره كما ذكره فی الآخرة، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييزاً للأحرار من المملوكین، فأما فی الآخرة فإن ملکهم یزول عنهم ویتکافئون فی الحدود ویقتص لكل منهم إلا أن یعفو الخ. (فتح الباری: ۱۶۱/۱۳-۱۶۲، تم: ۶۸۵۸)

اعتراض:

جب باب کی پہلی فصل حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں دو امور (مالی حق تلفی اور عصمت دری) مذکور ہیں تو وعید کے لفظ میں دونوں کو ایک ساتھ خطاب کرنا چاہئے تھا، لیکن وہاں غائب (فلیأتہ) کا صیغہ کیوں لایا گیا ہے؟

فإن قال قائل: فقد جاء الخطاب فی حدیث التحلیل من الغیبة الذی رویتہ

بالمظلمة في العرض والمال جميعاً. (شرح مشکل الآثار: ۱۸۱/۱)

جواب:

عرب میں یہ بات عام طور پر مروج ہے کہ ابتدا میں دو چیزیں ذکر کرتے ہیں؛ لیکن حکم کی نسبت ایک ہی کی طرف کرتے ہیں، اس کی نظیر قرآن پاک میں ہے:

يَا مَعْشَرَ الْخَيْرِ وَالْإِنْسِ الْكُفَّارِ يَا تَكْفُرُ رُسُلُ مِّنْكُمْ. (انعام: ۱۳۰)

قیل لہ: العرب تفعل هذا كثيرا تخاطب بالشيء بعقب ذكر شيئين تريد

بخطابها أحد ذينك الشيئين جميعاً. (شرح مشکل: ۱۸۱/۱)

اور صاحب نفحات العبر نے لکھا ہے:

کبھی ابتداء میں دو چیزیں ذکر کرتے ہیں، مگر بعد میں ضمیر ان دونوں میں سے اس کے مطابق لاتے ہیں جو معاشرہ میں زیادہ مروج اور قابل قدر ہوتی ہے، جیسے ان آیت میں ”انہا“ کی ضمیر ”الصبر“ کے بجائے ”الصلوة“ کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لیے کہ صبر کے مقابلہ میں ”الصلوة“ زیادہ معروف ہے۔

وقد يذکر شيان ويعاد الضمير الى احدهما والغالب كونه الثاني، نحو استعينوا

بالصبر والصلوة وانها الكبيرة. (البقرة: ۱۵۳) فاعيد الضمير للصلوة. (نفحات العبر: ۲۴۰)



باب: ۳۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ قَتَلَ

نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا أَهْلٌ يَجُوزُ أَنْ يُغْفَرَ لَهُ أَمْ لَا؟

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "الَّذِي يَحْنُقُ نَفْسَهُ يَحْنُقُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَقْتَحِمُ نَفْسَهُ يَقْتَحِمُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَطْعَنُ نَفْسَهُ يَطْعَنُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ". (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۸۳ ☆ رواہ البخاری (۱۳۶۵))

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالیٰ نے انسان کو محترم اور مکرم ہی نہیں بنایا، بلکہ خلیفۃ الارض کا تاج اسی انسان کے سر پر رکھا ہے، اور ساری مخلوقات پر حتیٰ کہ فرشتوں پر بھی انسان کو برتری اور تفضل عطا کیا ہے، اسی طرح انسان کے تمام اعضاء محترم اور قابل قدر ہیں، بلا عذر شرعی کسی انسان کو اذیت پہنچانا اور کسی عضو کو تلف کرنا درست نہیں، نیز خودکشی کرنا یہ بھی حرام اور گناہ کبیرہ کا موجب ہے، چنانچہ اس باب کی پہلی فصل میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث چار سندوں سے ذکر کی گئی ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص دنیا میں اپنا گلا گھونٹ دیتا ہے (خودکشی کرتا ہے) وہ جہنم میں اپنا گلا گھونٹتا رہے گا، لہذا کسی نے اوزار سے اپنے آپ کو ہلاک کیا، تو دوزخ میں ہلاک کرتا رہے گا۔

الغرض حضرت ابو ہریرہ کی روایات سے یہی بات معلوم ہوئی کہ خودکشی کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس لیے کفارہ سینات کے لیے اس کا جہنم میں جانا ناگزیر ہوگا۔

نیز حدیث جابر سے یہ بات عیاں ہوئی کہ خودکشی کرنے والا کافر نہیں ہوگا اور نہ مخلد فی النار، یہ اللہ کے اس قول کے مطابق ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ۴۸)

اور اس سے مرجعہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ (موسوعۃ فتح الملہم: ۲/۱۲۲ المکتبۃ الاشرفیہ دیوبند)

تعارض:

جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں یہ ذکر آیا: خودکشی کرنے والا پہلے جہنم میں جائے گا اس کے بعد جنت میں، مگر اس روایت کے خلاف اسی باب میں حضرت جابر کی روایت میں طفیل بن عمرو والدوسی کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ طفیل بن عمرو اپنے احباب کے ہمراہ مدینہ ہجرت کر کے آگئے، یہاں آنے کے بعد ان کے ایک ساتھی کو مدینہ کی آب و ہوا اس نہیں آئی، بیمار ہو گئے، جزع فزع کرنے لگے، حتیٰ کہ انہوں نے اپنا تیر نکالا اور اپنی پوری انگلیاں کاٹ دیں، ان کے ہاتھوں سے خون رستا رہا، حتیٰ کہ اسی حالت میں حضرت طفیل کے ساتھی کی موت واقع ہو گئی۔

موت کے بعد حضرت طفیل بن عمرو نے خواب میں اپنے ساتھی کو دیکھا؛ پوچھا: اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ نے میری مغفرت کر دی، مگر وہ شخص اپنے ہاتھ کو چھپائے ہوئے کھڑے تھے، پوچھا آپ ہاتھ کیوں چھپائے ہوئے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ نے کہا: میں اس کو درست نہیں کروں گا جسے تم نے خراب کیا ہے، اس کے بعد طفیل نے حضور ﷺ کے سامنے پورا قصہ سنایا، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ ان کے ہاتھ

کی مغفرت فرمائے۔

یہاں تعارض کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں خودکشی کرنے والے کو جہنمی کہا گیا؛ جب کہ دوسری روایت میں اپنی انگلیاں کاٹنے والے کے حق میں آپ ﷺ نے ”اللہم ولیدہ فاغفرہ“ کے ذریعے دعائے مغفرت کی۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۸۵)

جمع و تطبیق:

دونوں واقعے میں بڑا فرق ہے، اس لیے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہوا ہے، پہلے شخص نے خودکشی کی تھی، جو حرام ہے اس لیے اس کے جہنم میں جانے کا ذکر ہے، مگر طفیل بن عمرو الدوسی کی روایت میں ان کے ساتھی نے بطور علاج کے اپنی انگلیوں کے پوروں کو کاٹا تھا، مگر بعد میں ان کا انتقال ہو گیا، بہر حال دونوں کے عمل اور نوعیت میں نمایاں فرق ہے، اس لیے دونوں کے حکم میں بھی اختلاف ہو گیا۔

جیسا کہ امام طحاوی نے توجیہ کی ہے:

لأنه قد يجوز أن يكون ما كان من رسول الله عليه السلام من ذلك الدعاء ليدي ذلك الرجل؛ كان لإشفاقه عليه، ولعمل الخوف من الله كان في قلبه، فعداله بذلك لهذا المعنى لا لما سواه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۸۷)

(۲) من مناقبهم الواردة في السنة أن الرسول بين أن الهجرة سبب من أسباب المغفرة...، فقال رسول الله اللهم واليديه فاغفر. (عتيدة اهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام للدكتور ناصر بن علي عائض حسن الشخ - مکتبة الرشيد الرياض)

دوسرا جواب اور وجوہ فرق:

چوں کہ انہوں نے (جن کا ذکر پہلی روایت میں ہے) خودکشی عمداً کی تھی، اس لیے

جہنم کی وعید اس کے لیے ہے، لیکن دوسرے شخص نے علاج کے لیے پوروں کو کاٹا، اتفاق سے جان ہلاک ہو گئی تو یہ شخص اس وعید کا مستحق نہیں ہوگا، اور دونوں کے عمل میں ایسے ہی فرق ہے جیسے عمداً اور سہواً گناہ کرنے والے میں، اس لیے دونوں کے حکم میں فرق ہے، کیوں کہ خطا عمدہ کی ضد ہے اور خطا معفو عنہ کے قبیل سے ہے؛ لیکن عمداً گناہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ قِيمًا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ۚ وَلَٰكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿۵﴾ (الاحزاب: ۵)

[اور تم کو اس میں جو بھول چوک ہو جائے تو اس سے تم پر کچھ گناہ نہ ہوگا؛ لیکن ہاں! جو دل سے ارادہ کر کے کرو اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔]

فكان الخطأ الذي ليس معه تعمد القلوب معفو عنه غير مأخوذ به صاحبه. (شرح

مشکل الآثار: ۱/ ۱۸۷)

اشکال:

حدیث جابر میں ہے کہ ایک شخص مدینہ آیا، مدینہ کی آب و ہوا اسے راس نہیں آئی؛ حتیٰ کہ اس نے اپنے ہاتھ کی انگلیاں کاٹ لیں، جب یہ واقعہ حضور ﷺ کے سامنے پیش ہوا، تو آپ نے اس کے لیے مغفرت کی دعا کی، یہاں اشکال یہ ہے کہ جب کہ وہ اپنے ہاتھ کے حق میں جنایت کرنے والا تھا، تو وہ سزا کا مستحق تھا؛ لیکن آپ ﷺ نے اس کے لیے مغفرت کی دعا کیوں کی؟

فإن قال قائل: ففي هذا الحديث دعاء رسول الله عليه السلام ليدي هذا الرجل بالغفران ودعائه ليديه بذلك دعاء له، وذلك لا يكون إلا عن جنابة كانت منه على يديه

استحق بها العقوبة فدعاه رسول الله عليه السلام بالغفران ليدنيه فيكون ذلك غفرانا له. (شرح مشکل الآثار: ۱۸۶/۱)

جواب:

صاحب کتاب نے اس طرح جواب دیا ہے کہ وہ صحابی اس عمل کی وجہ سے شرمندہ بھی تھے اور اللہ کے عذاب سے خوفزدہ بھی، اس لیے آپ نے بطور ترحم کے اس کے لیے ”اللہم ولیدیه فاغفره“ دعا کی؛ تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید نہ ہو جائے۔

قيل له: لأنه قد يجوز أن يكون ما كان من رسول الله عليه السلام من ذلك الدعاء ليدي ذلك الرجل كان لإشفاقه عليه، ولعمل الخوف من الله كان في قلبه، فدعاه بذلك لهذا المعنى لا لما سواه، كما قد روي عنه مما علمه حصينا الخزاعي أبا عمران بن حصين وأمره أن يدعوه به. (شرح مشکل الآثار: ۱۸۷/۱)

وفى الأثر: يدخل الجنة ويدها مقطوعتان فخطا محض أو ذهول شديد عن كليات الشرع والأدلة الجزئية، فدعاه رسول الله ﷺ ليدى هذا الرجل بالغفران دعاء له، وذلك لا يكون الا عن جناية كانت منه على يديه استحق بها العقوبة فدعاه رسول الله ﷺ بالغفران ليديه. (اصول اعتقاد اہل السنہ والجماعۃ، شرح الاحادیث وبيان فقہما لخالد المنعم الرفاعي)



باب: ٣٣

باب بيان مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا
كَانَ مِنْ بَعْثِهِ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمَةَ لِقَتْلِهِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ
بِمَا يَدْفَعُ التَّضَادَّ عَنْ مَا تَوَهَّمُ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّهُ قَدْ ضَادَّ مَا فِيهِ

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لِكَعْبٍ فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ.
فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَتَحِبُّ أَنْ أَقْتُلَهُ؟ قَالَ: "نَعَمْ". قَالَ: فَأَذَنْ
لِي أَنْ أَقُولَ شَيْئًا، قَالَ: "قُلْ" قَالَ: فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ سَأَلَنَا الصَّدَقَةَ وَقَدْ عَنَّا،
وَإِنِّي قَدْ أَتَيْتُكَ أَتَسْتَسْلِفُكَ، قَالَ: وَأَيْضًا وَاللَّهِ لَتَمْلُئَنَّهُ، قَالَ: إِنَّا قَدْ أَتَبَعْنَاهُ وَنَحْنُ نَكْرَهُ أَنْ
نَدْعُهُ حَتَّى نَنْظُرَ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَصِيرُ أَمْرُهُ، قَالَ: أَيُّ شَيْءٍ تَزْهُونَنِي، قَالُوا: وَمَا تَرِيدُ مِنَّا؟
قَالَ: تَزْهُونَنِي نِسَاءُكُمْ قَالُوا: أَنْتَ أَجْمَلُ الْعَرَبِ، كَيْفَ تَزْهُونَ نِسَاءَنَا؟ فَأَبَوْا فَأَبَى،
قَالُوا: يَكُونُ ذَلِكَ عَارًا عَلَيْنَا، قَالَ: فَتَزْهُونَنِي أَوْلَادُكُمْ، قَالُوا: يَا سُبْحَانَ اللَّهِ! يُسَبِّحُ ابْنُ
أَحَدِنَا، فَيُقَالُ: زُهْتُ بَوْسُقٍ أَوْ وَسْقَيْنِ، قَالُوا: تَزْهُونَ اللَّأَمَةَ. قَالَ: تُرِيدُونَ السِّلَاحَ
فَوَاعِدَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ فَجَاءَهُ لَيْلًا فَلَمَّا أَتَاهُ نَادَاهُ فَخَرَجَ إِلَيْهِ، وَهُوَ مُتَطَيِّبٌ فَلَمَّا أَنْ جَلَسَ إِلَيْهِ،
وَقَدْ كَانَ جَاءَ مَعَهُ بِنَفَرٍ ثَلَاثَةِ أَوْ أَرْبَعَةٍ، وَرِيحُ الطَّيِّبِ يَنْضَحُ مِنْهُ فَذَكَرُوا لَهُ، قَالَ: عِنْدِي
فُلَانَةٌ، وَهِيَ مِنْ أَعْطَرِ نِسَاءِ النَّاسِ، قَالَ: تَأْذَنُ لِي فَأَشْتُمُ، قَالَ: نَعَمْ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي رَأْسِهِ
فَشَمَّهُ، قَالَ: أَعُوذُ، قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَلَمَّا اسْتَمَكَنَ مِنْ رَأْسِهِ، قَالَ: دُونَكُمْ فَضَرَبُوهُ حَتَّى

قَتْلُوهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۸۹ ☆ رواہ البخاری (۲۵۱۰ و ۳۰۳۲ و ۳۰۳۳ و ۳۰۳۴) و مسلم (۱۸۰۱) و ابوداؤد (۲۷۸۷۸))

خلاصۃ الحدیث:

کعب بن اشرف کو قتل کرنے کا واقعہ اور اس کا پس منظر

کعب بن اشرف اہل زبان تھا، اشعار کہنے پر قادر تھا، اس نے اپنی تمام شعری صلاحیت کا استعمال رسول اللہ ﷺ کو اذیت پہنچانے میں کیا، جب آپ ﷺ اپنے احباب کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے، تو اس نے خود آپ ﷺ کا ہجو کرنا زندگی کا اہم مقصد بنا لیا، دوسری طرف رسول اللہ ﷺ خود صبر کرتے، اور صحابہ کرام کو صبر اور عفو و درگزر کی تاکید کرتے، مگر کعب بن اشرف رسول اللہ کو اذیت پہنچانے اور آپ کی ہجو بیان کرنے سے باز نہیں آیا، تو بالآخر آپ ﷺ نے محمد بن مسلمہ کو اجازت دی کہ وہ کعب بن اشرف کو قتل کر دے، چنانچہ وہ ایک رات اس کے گھر گئے، موقع غنیمت جان کر کعب بن اشرف کا کام تمام کر دیا، جیسا کہ اس کا پورا واقعہ اس باب کی حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے اور ابوداؤد شریف میں حضرت عبدالرحمن بن عبد اللہ کی روایت میں ہے۔

الغرض محمد بن مسلمہ اپنے احباب کے ساتھ ایک غریب شخص کی مدد کے لیے قرض لینے کعب بن اشرف کے گھر وعدہ کے مطابق رات میں داخل ہوئے، موقع اچھا دیکھا، ساتھی کو اشارہ کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر دیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۱)

اشکال:

حضرت جابر کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے کعب بن اشرف کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے؛ لیکن اسی باب میں حضرت رفاعہ بن شداد سے ایک روایت ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کسی نے دنیا میں کسی کو دھوکہ دے کر قتل کیا (چاہے وہ کافر

ہی کیوں نہ ہو) تو قاتل کو قیامت کے دن ”لواء الغدر“ (دھوکہ کا علم) دیا جائے گا تو سوال یہ ہے کہ کیا اس وعید کے مصداق حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب بھی ہوں گے؟ اس لیے کہ ان لوگوں نے کعب بن اشرف کو دھوکہ دے کر قتل کیا، جیسا کہ حضرت عمرو بن الحمق کی حدیث میں ذکر ہے:

من آمن رجلا علی نفسه فقتله أعطی لواء غدر یوم القیامة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۱)

جواب:

حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب اس وعید کے مصداق ہرگز نہیں ہوں گے، وجہ یہ ہے کہ دونوں کی نوعیت علاحدہ، علاحدہ ہے، لہذا دونوں کے احکام بھی جدا جدا ہوں گے۔ وعید کی صورت یہ ہے کہ مقتول کو تین صورتوں (اسلام لانے کی وجہ سے، یا کسی کی طرف سے امان ملنے کی وجہ سے، یا ذمی ہونے کی وجہ سے) میں امان مل چکا ہو، اس کے بعد بھی اس کو دھوکہ دے کر قتل کر دیا، تو عند اللہ قاتل کے ہاتھ میں لواء الغدر ہوگا؛ جیسا کہ امام طحاوی تحریر فرماتے ہیں: إذ کان قول رسول اللہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن الحمق ہو علی من کان آمنا إما بالإسلام وإما بذمة وإما بآمان بإعطاء من المسلمین إیاءہ ذلک الأمان حتی صار بہ آمنا علی نفسه وحتى صار بہ ذمہ فی حالہ تلک حراما علی أهل الملة وأهل الذمة جمیعا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۳)

لیکن کعب بن اشرف چوں کہ وہ ایک طرف اپنے شعر سے حضور ﷺ کی ہجو کرتا تھا، اور کفار قریش کو آپ ﷺ کے قتل پر ابھارتا بھی تھا، اور اسے مذکورہ تینوں صورتوں میں سے کسی صورت میں امان بھی حاصل نہیں تھا، اس لیے وہ مباح الدم تھا۔

الغرض محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب کا کعب بن اشرف کو قتل کرنے کا واقعہ لواء الغدر والی روایت سے مختلف ہے، اور اس کو کوئی امان بھی حاصل نہیں تھا؛ بلکہ وہ مباح

الدم تھا اس لیے اس کو قتل کرنا درست ہوا، لہذا ان لوگوں پر وہ وعید عائد نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحب کتاب نے فرق امتیاز کیا ہے۔

وكان ما في حديث جابر في قصة محمد بن مسلمة وأصحابه في كعب بن الأشرف وفي ائتمانه محمد بن مسلمة على نفسه إنما بأمن كافر لا يحل أمانه لملي ولا لدمي ولا يكون لملي ولا لدمي إعطاؤه ذلك وذلك لما كان عليه من الأذى لله تعالى ولرسوله، ولو أن رجلاً من أهل الملة آمنه لما أمن بذلك ولا حرم به دمه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۹۳)

اقوال المحدثين:

امام داؤد نے ایک حدیث پیش کی ہے جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ کعب بن اشرف حضور ﷺ کی خود بھی ہجو کرتا اور کفار قریش کو بھی اس کے لیے تحریض کرتا۔

وكان كعب بن الاشرف يهجو النبي ﷺ و يحرض عليه كفار قريش. (ابوداؤد شریف، رقم الحدیث: ۳۰۰۰)

حافظ ابن حجر نے ابوالاسود کے طریق سے یہ ذکر کیا ہے کہ کعب بن اشرف حضور ﷺ اور مسلمانوں کی ہجو کرتا، اور قریش کو بھی اس کے لیے درغلالتا۔

ومن طريق ابى الاسود عن عروة "انه كان يهجو النبي ﷺ والمسلمين و يحرض قريشا عليهم. (فتح الباری، کتاب المغازی: ۷۷/۲)



باب: ۳۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ، مِنْ قَوْلِهِ: بَايَعْتُ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَنْ لَا أَخْرَجَ إِلَّا قَائِمًا

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ، قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَنْ لَا أَخْرَجَ إِلَّا
قَائِمًا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۵) رواه النسائي: ۲/۲۰۵ والطحاوي (۱۳۶۰)
خلاصۃ الحدیث:

حضرت حکیم بن حزامؓ کی بیعت کا مفہوم

بیعت کی تعریف: لغت میں عقد و معاہدہ اور اتفاق کو کہتے ہیں، اور اجتماعی زندگی
میں انسان ایک دوسرے کے ساتھ معاملات طے کرتا ہے، اس کو اصطلاح میں بیعت کہتے
ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کئی مواقع پر بیعت و معاہدہ کیا، چنانچہ
۶ھ میں مقام حدیبیہ پر صحابہ کرام نے اس بات پر بیعت کی کہ اب مکہ جائیں گے اور عمرہ
کرنے کے بعد ہی واپس ہوں گے، جیسا کہ قرآن پاک میں ذکر ہے:

”لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ“ (فتح: ۱۸)

[یقیناً اللہ تعالیٰ ان مسلمانوں سے خوش ہوا جب کہ یہ لوگ آپ سے بیعت درخت

کے نیچے کر رہے تھے]

الغرض بیعت ایک عہد و میثاق ہے، جو دو آدمیوں کے مابین طے ہوتا ہے، اس کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، حضرت حکیم بن حزام کی بیعت اسی بیعت کی ایک کڑی ہے؛ لیکن حدیث میں ان کے الفاظ ”لا آخر الا قائما“ کے معانی اور مفہوم میں کئی اقوال ہیں:

(۱) ایک معنی یہ ہے کہ حکیم بن حزام نے اس بات پر رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی کہ سجدہ جھک کر کے نہیں کروں گا بلکہ قیام ہی کی حالت میں کروں گا، تاکہ نماز میں کوئی غلطی صادر نہ ہو، چوں کہ غلطی ہونے کی صورت میں اس مصلیٰ سے اللہ کی نظر اور توجہ ہٹ جاتی ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۵)

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات پر بیعت کی کہ میں موت تک اسلام پر قائم اور ثابت رہوں گا۔

یہ معنی سورہ آل عمران کی ایک آیت ”إلا دمت عليه قائما“ سے لیا گیا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۶)

(۳) تیسرا معنی یہ ہے کہ حضرت حکیم بن حزام نے رسول اللہ ﷺ سے موت پر بیعت کی، یہ بیعت کی قسموں میں سب سے ممتاز اور غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۷)

اس کی تائید حضرت عباد بن تمیم کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں یہ لفظ ہے: ”لا أبایع أحدا علی هذا بعد رسول الله“ الغرض امام طحاوی نے تینوں تاویل میں تیسری تاویل کو رائج قرار دیا ہے، چنانچہ صاحب کتاب قلمبند کرتے ہیں:

فكان ما أخبر به حكيم في حديثه مما بايع عليه رسول الله عليه السلام هذه البيعة التي هي أشرف البيعات، والتي لا تجوز إلا لرسول الله عليه السلام. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۸)

البتہ امام سندھیؒ نے نسائی شریف کے حاشیہ پر حدیث الباب کی توجیہ اس طرح کی ہے:

میں سجدہ قیام کی حالت میں کروں گا، یعنی رکوع سے قیام کی حالت میں جاؤں گا، پھر سجدہ میں جاؤں گا، رکوع سے سجدہ میں نہیں جاؤں گا۔

أى لا أسقط إلى السجود إلا قائماً، أى أرجع من الركوع إلى القيام ثم آخر منه إلى السجود ولا آخر من الركوع إليه. وهذا هو المعنى فهمه المصنف. (نسائی: ۲۰۵/۲، دارالبیضاء الاسلامیہ)

اسی طرح ابن العربی نے یہ توجیہ کی ہے: زمانہ جاہلیت میں لوگوں پر رکوع گراں گذرتا، تو اسلام لانے کے بعد بھی بعض لوگ رکوع نہیں کرتے، جب اسلام پر اطمینان ہوا تو پھر رکوع کرنے لگے۔

كان الركوع أثقل شيء على القوم في الجاهلية... فلما تمكن الإسلام من قلبه إطمأنت بذلك نفسه. (احکام القرآن لابن العربی: ۳۴۱/۱، دارالعلمیہ)



باب: ۳۶

باب بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي الْمُؤَذِّنِينَ أَنَّهُمْ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۹) رواه مسلم (۳۸۷) وابن ماجه (۷۲۵)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ ﷺ نے جہاں امام کو ”الامام ضامن“ [امام مقتدیوں کی نماز کی صحت و فساد کا ذمہ دار] کہا ہے، وہیں مؤذن کے بارے میں فرمایا ہے: ”المؤذن مؤتمن“ مؤذن اوقات کے اعتبار سے امانت دار ہے، نیز مؤذنین کے لیے مغفرت کی دعا کی ہے: ”اللهم ارشد الأئمة واغفر للمؤذنین“ اے اللہ ائمہ کو رشد و ہدایت کے اعلیٰ مقام پر پہنچا اور مؤذنین کی مغفرت فرما۔ (ابوداؤد شریف: رقم: ۵۱۷)

الغرض اس باب کی پہلی روایت میں مؤذنین کی فضیلت اور مقام کو نمایاں کیا ہے کہ قیامت کے دن تمام لوگوں کے مقابلہ میں مؤذنین کی گردنیں سب سے زیادہ لمبی ہوں گی۔

سوال:

مؤذن کی طرح اللہ تعالیٰ کے بہت سے مطیع و فرماں بردار انسان اللہ کی اطاعت اور

فرمانبرداری اور دین کے کام کو انجام دے رہے ہیں؛ لیکن کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف مؤذنین کی گردن دراز ہونے کی بشارت دی ہے؟

جواب:

بلاشبہ عباد الرحمن کے اعمال مختلف ہیں، اس لیے ہر شخص حسب عمل بدلہ لینے کے لیے قیامت کے دن اپنی گردن اٹھائے گا؛ لہذا گردنیں ایک دوسرے کی دراز اور پست ہوں گی، کافر زیادہ گنہگار ہوتا ہے اس لیے اس کی گردن سب سے زیادہ پست ہوگی، قرآن میں ہے:

فَظَلَّلْتُ أَعْنَاقَهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ. [اشعراء: ۴۰] (ان کی گردنیں جھکی ہوئی ہوں گی)

لیکن چوں کہ مؤذنین دنیا میں انسان کو اللہ کی طرف دعوت دیتے ہیں، جو سب سے احسن قول اور اچھی دعوت ہے۔ ”وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا“ (فصلت: ۳۳) اور اونچی جگہ کھڑے ہو کر بلند آواز میں اذان دیتے ہیں اور روزانہ پانچ وقت پابندی کے ساتھ اذان دیتے ہیں، اس لیے قیامت کے دن اس کا صلہ لینے کے لیے مؤذنین اپنی گردنیں اونچی کریں گے، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

وكان المؤذنون فيما كانوا يعانونه من أذانهم في الدنيا ورفع أصواتهم به فوق ما غيرهم عليه من أهل الطاعات سواه في معاناتهم إياهم كانت في الدنيا فاحتمل أن يكونوا بعلو أصواتهم في أذانهم الذي كانوا يعانونه في الدنيا ومداد متهم عليه في كل يوم وليلة خمس مرات وإتباعهم ذلك إقامات الصلوات واجتهادهم في ذلك بأصواتهم واستعلائهم على الأمكنة التي يأتون بالأذان فيها مع ما في ذلك من المشقة التي لا خفاء بها جعلوا في ذلك في طول أعناقهم يوم القيامة إلى ثوابهم عليه فوق من سواهم من أهل الأعمال بطاعات الله سواه في انتظار الثواب له والجزاء عليه. (شرح مشکل الآثار: ۲۰۰/۱)

اقوال المحدثین:

امام طحاوی کے علاوہ محدثین نے قول رسول ”أطول الناس أعناقهم يوم القيامة“ کی توجیہ و تشریح درج ذیل صورتوں سے کی ہیں:

شیخ عزى ابراہیم عزیز اپنے رسالہ ”المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة“ میں رقمطراز ہیں:

مؤذنین کی گردنیں قیامت کے دن جھکی ہوئی نہیں ہوں گی؛ بلکہ ان کی گردنیں دراز ہوں گی، اور یہ انعام ان کو ان کے اعمال کی بنا پر ملے گا، اس لیے کہ انہوں نے دنیا میں ذکر اللہ کو اپنی آواز کے ذریعہ اور بلند جگہوں پر کھڑے ہو کر دراز کیا تھا، اس لیے انہیں حسب عمل یہ صلہ دیا جائے گا:

ولیس الصواب أعناقاً أى خضوعاً؛ بل ان المراد أطول الناس أعناقاً وهذا من معجزاتہم بمثل أعمالہم لانہم لما رفعوا ذکر اللہ عز وجل باصواتہم ومن الاماکن العالیۃ صار جزاؤہم مثل أعمالہم. (المؤذنون أطول الناس أعناقہم يوم القيامة)

محدث نظر بن شمیم لکھتے ہیں:

قیامت کے دن جب لوگوں پر پسینہ کا لگام لگایا جائے گا، اس وقت مؤذنین کی گردنیں دراز ہوں گی اور انہیں وہ کرب اور پسینہ نہیں آئے گا۔

وقال النظر بن شميل: إذا الجم الناس العرق يوم القيامة طالت أعناقهم لئلا ينالهم ذلك الكرب والعرق. وقيل معناه: انهم سادة ورؤساء، والعرب تصف السادة بطول العنق. وقيل معناه أكثر أتباعاً، وقال ابن الأعرابي معناه أكثر الناس أعمالاً. (شرح النووي للمسلم: ۴/۳۱۳)

نیز امام خطابی نے اعناق سے جماعت ناس مراد لیا ہے کہ وہ مؤذن کی زیادہ اتباع کرنے والے تھے، اور اذان کا جواب دینے والے تھے، اور مسجد کی طرف اذان کے بعد جلدی کرنے والے تھے، اس لیے مؤذنین کے ساتھ ساتھ ان لوگوں کی گردنیں بھی دراز ہوں گی۔ (غریب الحدیث والاثار: ۱/۵۹۳)

قاضی عیاض نے ”اعناق“ بکسر الہمزہ پڑھا ہے، اسراعا إلى الجنة، وهو من سير العنق کا معنی لیا ہے۔ (شرح النووی: ۴/۹۲)

اس کا معنی یہ ہے کہ قیامت کے دن مؤذنین تمام لوگوں میں زیادہ خوش نظر آئیں گے، اور یقینی بات ہے جو خوشی و مسرت کی حالت میں ہوتے ہیں، تو اس کی گردن دراز ہو جاتی ہے اور جو کبیدہ خاطر اور مغموم ہوتے ہیں، اس کی گردن پست ہو جاتی ہے، البتہ ابوبکر بن ابی داؤد السجستانی نے اس کی دوسری توجیہ کی ہے، چوں کہ قیامت کے سارے لوگ پیاسے ہوں گے، یہ فطری بات ہے کہ انسان جب پیاسہ ہوتا ہے تو اس کی گردن سمٹ جاتی ہے، اس لیے مؤذنین کے علاوہ سارے لوگوں کی گردنیں جھکی ہوئی ہوں گی؛ لیکن مؤذنین اس دن پیاسے نہیں ہوں گے (بل کہ آسودہ ہوں گے) اس لیے ان کی گردنیں دراز ہوں گی۔

معناه أكثر الناس فرحاً لأنه الفرحان يمد عنقه، والمحزون يخفض عنقه.

قال أبو بكر بن أبي داود السجستاني: سمعت أبي يقول: معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة ليس أعناقهم تطول وذلك، إن الناس يعطشون يوم القيامة فإذا عطش الإنسان انطوت عنقه والمؤذنون لا يعطشون فأعناقهم قائمة. (سنن الكبرى للبيهقي: ۱/۴۳۳ باب ترغيب في الأذان)



باب: ۳۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ
لَا زَوَاجَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ: أَسْرَعُكُمْ بِي لِحَاقًا أَطْوَلُكُمْ يَدَيْنِ

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزَى، أَنَّ عُمَرَ كَثِيرَ عَلَى زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ أَرْبَعًا، ثُمَّ أَرْسَلَ
إِلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ يَدْخُلُ هَذِهِ قَبْرَهَا، قُلْنَ: مَنْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا فِي
حَيَاتِهَا، وَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: أَسْرَعُكُمْ بِي لِحَاقًا أَطْوَلُكُمْ يَدًا،
فَكُنَّ يَطْطَأُونَهَا بِأَيْدِيهِنَّ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ أَنَّهَا كَانَتْ صَنَاعًا يَعْنِي بِمَا يُقِيمُ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ. (شرح مشکل الآثار: ۲۰۱/۱ ☆ رواه البخاری فی التاريخ الصغير: ۴۹/۱)

خلاصۃ الحدیث:

یوں تو تمام مرد اور عورت بحیثیت بشر کے یکساں ہیں، کسی کو کسی پر برتری اور فوقیت
حاصل نہیں، نہ گورے کو کالے پر، نہ کالے کو گورے پر، نہ عربی کو عجمی پر نہ عجمی کو عربی پر، البتہ
تقویٰ اور خوف خدا کی وجہ سے کسی کو اللہ کی قربت حاصل ہوگی، اور کسی کو کسی پر ترجیح، جیسا کہ
قرآن میں ہے: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ. (الحجرات: ۱۳)

اسی طرح انسان کی ترقی و رفعت میں نسبت کا اہم رول ہوتا ہے، جیسے امت محمدیہ ہے،
اس امت کو ایسے نبی کی امت میں ہونے کا شرف حاصل ہے، جو نبی بھی خیر نبی ہیں اور امت

بھی خیر امت ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ.“ (آل عمران: ۱۱۰)

نیز جن عورتوں کو سید الانبیاء کی زوجیت میں ہونے کا شرف اور سعادت حاصل ہوئی، اس سے بڑی سعادت و نیک بختی ہو نہیں سکتی اسی وجہ سے انہیں ام المؤمنین کا خطاب حاصل ہوا، اور مرنے کے بعد جنت میں بھی دنیا کی طرح ان عورتوں کو رسول اللہ کی مصاحبت و رفاقت باقی رہے گی؛ لیکن سوال یہ ہے کہ دار بقا میں (آخرت) میں رسول اللہ ﷺ سے سب سے پہلے ملنے والی بیوی کون ہوں گی؟ تو اس سلسلہ میں آپ ﷺ نے اس باب کی پہلی حدیث میں بتایا ہے: ”أطولكن يداً“ وہ عورت جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے، ان کو سب سے پہلے مجھ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا۔

اس فرمان کے بعد تمام ازواج اپنے ہاتھ دراز کر کے ناپنے لگیں؛ گرچہ حضرت سودہ کا ہاتھ سب سے زیادہ لمبا تھا، مگر آپ ﷺ نے یہ معنی اس سے مراد نہیں لیا تھا، بل کہ جو دو سخا کا معنی لیا تھا۔ مگر جب حضرت زینب بنت جحشؓ کا انتقال ہوا تب ”أطولكن يداً“ کا معنی واشگاف ہوا؛ کیوں کہ ان کے مناقب میں لکھا ہوا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں سے دست کاری کرتی تھیں، اس سے جو روپے آتے، اسے اللہ کی راہ میں صرف کر دیتیں، اس لیے اس سے یہاں مال کی سخاوت مراد ہے، اسی بنا پر آخرت میں حضرت زینبؓ کو حضور ﷺ سے سب سے پہلے لقا اور ملاقات کا شرف حاصل ہوگا، کیوں کہ ان کی موت سب سے پہلی ہوئی، اور جو دو سخا میں اور راہ خدا میں خرچ کرنے کے اعتبار سے سب سے آگے تھیں، اس لیے ”أطولكن يداً“ سے حضرت زینب بنت جحشؓ ہی مراد ہیں، لہذا وہی سب سے پہلے حضور ﷺ سے آخرت میں ملاقات کریں گی۔ (شرح مشکل الآثار: ۲۰۲/۱-۲۰۳)

فعرنا حينئذ أن ما أراد النبي عليه السلام الصدقة، قالت: وكانت زينب امرأة

صناعة اليد تدبغ وتخرز وتصدق به في سبيل الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار: ۲۰۲/۱)

امام طحاوی نے حضرت عائشہ کی ایک روایت ذکر کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”أطولكن يدا“ سے جو دو سخا مراد ہے اور اس میں حضرت زینب بنت جحش سب پر فائق تھیں، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انہیں سب سے پہلے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۲۰۲/۱)

اقوال المحدثين:

امام نووی رقمطراز ہیں:

ازواج مطہرات نے طول ید سے درحقیقت وہی مراد لیا تھا، اور سب اپنے ہاتھ کو گزر اور بانس سے ناپنے لگیں، حضرت سودہؓ کے ہاتھ سب سے لمبے تھے؛ لیکن حقیقت میں یہاں طول ید مراد نہیں؛ بل کہ صدقہ اور جو دو سخا کے اعتبار سے آگے بڑھنا مراد ہے، اس میں حضرت زینب سب سے آگے تھیں، ان کی موت سب سے پہلے ہوئی، تب واضح ہوا کہ یہاں صدقہ اور جو دو سخا مراد ہے، اور اس میں رسول اللہ کا معجزہ ظاہر ہوا اور حضرت زینبؓ کی منقبت نمایاں ہوئی:

معنى الحديث أنهن ظنن أن المراد بطول اليد الحقيقية وهي الجارحة فكأن يذر عن أيديهن بقصبة، فكانت سودة أطولهن جارحة، وكانت زينب أطولهن يدا في الصدقة وفعل الخير، فماتت زينب أولهن؛ فعلموا أن المراد طول اليد في الصدقة والجود. (شرح النووي لمسلم: ۲۹۱/۲، رقم: ۲۴۵۲)



باب: ۳۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

فِي إِنْزَاءِ الْحَمِيرِ عَلَى الْحَيْلِ

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: أَهْدِي لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بُعْلًا أَوْ بُعْلَةً، فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: بُعْلٌ أَوْ بُعْلَةٌ، قُلْتُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: يُحْمَلُ الْحِمَارُ عَلَى الْفَرَسِ فَيَكُونُ مِثْلَ هَذَا أَوْ يَخْرُجُ مِثْلَ هَذَا، قُلْتُ: أَفَلَا نَحْمِلُ فُلَانًا عَلَى فُلَانَةٍ؟ قَالَ: "إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ." (شرح

مشکل الآثار: ۱/۲۰۴ ☆ رواه احمد: ۱/۹۸)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالیٰ نے دنیا اور دنیا کی ساری چیزیں انسان کی منفعت اور فائدہ کے لیے پیدا کی ہیں، بقائے انسانی کے لیے جہاں مرد اور عورت میں نکاح کو جائز اور باعث عبادت قرار دیا ہے، وہیں تمام حیوانات کی تخلیق اور اس کی افزائش کے لیے آپس کے ہم جنس جانوروں میں جفتی کو جائز قرار دیا ہے، اور یہ فطرت کا تقاضہ بھی ہے؛ لیکن دوسری جنس کے حیوان کے ساتھ جفتی کرانے کے لیے آمادہ کرنا اسے ناجائز قرار دیا۔

یہی وجہ ہے جس کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کر کے اس کے حمل سے (نچر) حاصل کرنا منع فرمایا ہے، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں گھوڑا پالنے

میں ثواب کا وعدہ ہے، جہاد میں گھوڑے والے مجاہد کو مال غنیمت میں دوہرا حصہ دینے کا؛ لیکن خچر کی افزائش میں نہ ثواب کا وعدہ ہے اور نہ کوئی نعمت ملنے کی امید ہے، اس لیے خچر حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۰۷)

تعارض:

چوں کہ حضرت علیؓ کی روایت میں اس عمل کی ممانعت علی الاطلاق ہے، مگر حضرت ابن عباس کی روایت میں بالخصوص بنی ہاشم کو اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض واقع ہوا ہے، اس مسئلہ کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کی حدیث کئی طرق سے ذکر کی گئی ہیں؛ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے جو حضرت علیؓ کی روایت کے معارض ہے۔

جمع و تطبیق:

یوں تو رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات و ارشادات میں عموم کا معنی پایا جاتا ہے؛ تاہم بعض احکام آپ ﷺ کے ساتھ اور اہل بیت کے ساتھ خاص ہیں، ان احکام میں سے ایک حکم یہ ہے، جس میں آپ ﷺ نے بنو ہاشم کو خاص کیا ہے، اور اختصاص کی وجہ حضرت ابن عباس کی دوسری روایت سے عیاں ہوتی ہے۔

عن ابن عباس قال: ما اختصنا رسول الله ﷺ بشيء دون الناس إلا بثلاث؛ اسباغ الوضوء، وأن لا نأكل الصدقة، وأن لا ننزى الحمر على الخيل.

قال: فلقیت عبد الله بن الحسن وهو يطوف بالبيت فحدثته؛ فقال صدق، كانت الخيل قليلة في بني هاشم فأحب أن يكثر فيهم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۱)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ رسول اللہ نے تین امور کو ہم بنی ہاشم کے ساتھ

خاص کیا ہے، یعنی مال صدقہ کا استعمال ہمارے لیے درست نہیں ہے اور، نہ گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کرنا (خچر حاصل کرنا) البتہ وضو مکمل طور پر کرنے کی ہدایت دی ہے، آگے ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن الحسن سے ملاقات کی، تو انہوں نے فرمان رسول ﷺ کی تصدیق کی، اور یہ کہا کہ بنو ہاشم میں اس وقت گھوڑے کی تعداد بہت کم تھی، اس لیے میں کثرت خیل کا متمنی ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس روایت میں اس حکم کو بنو ہاشم کے ساتھ خاص کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی لکھتے ہیں:

فبان بحمد اللہ ونعمته أن لا تضاد في واحد من هذين الحديثين لآخر منهما، وأن مافي كل واحد منهما المعنى غير المعنى الذي في الآخر. (شرح مشکل الآثار: ۲۱۱/۱)

اقوال المحدثين:

صاحب بذل دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کرنے ”انزاء الحمير على الفرس“ کی ممانعت صرف بنو ہاشم کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ یہ عام مومنین کے حق میں حکم ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ حدیث میں بنو ہاشم کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ اس سلسلہ میں صاحب بذل نے لکھا ہے کہ اس عمل کی کراہت میں شدت کا معنی واضح کرنے کے لیے بنو ہاشم کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم اور اہل بیت کا پیشہ جہاد تھا، ان کے لیے وہ عمل مناسب نہیں تھا، جو تقلیل آلات جہاد کا موجب ہو:

وهذا الحكم ليس بمختص بهم فيحمل على تأكيد الكراهة لهم. (بذل المجہود: ۴)

نیز شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریاؒ نے بذل الجہود کے حاشیہ پر اسی طرح توجیہ کی ہے، بنو ہاشم کے ساتھ کراہیت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور اہل بیت کا پیشہ جہاد کرنا تھا، ان کے لیے وہ عمل مناسب نہیں جس میں آلات جہاد کا نقص لازم آئے۔

نعم؛ تاکدت الکراہۃ لہم لأنہ ﷺ حر فتنہ وحر فۃ اہل بیتہ الجہاد، فلا ینبغی لہم فعل یقلل آلات الجہاد. (حاشیہ بذل الجہود)

لیکن صاحب بذل ”قول رسول إنما یفعل ذلک الذین لا یعلمون“ کے تحت لکھتے ہیں کہ ”إنزاء الفرس علی الفرس“ پہلی صورت سے بہتر ہے؛ لیکن لاعلمی کی وجہ سے بہت سے لوگ اولیٰ اور انفع والی صورت کو ترک کر کے ادنیٰ والی صورت کو اپناتے ہیں۔ علامہ طیبیؒ نے اس طرح توجیہ کی ہے، جس سے صاحب بذل کی متضاد رائے میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

لکھتے ہیں: ”إنزاء الحمر علی الفرس“ تو ناجائز ہے؛ لیکن اس کی سواری اور تزئین دونوں درست اور جائز ہیں، جیسے تصویر بنانا ناجائز ہے، مگر فرش میں ہو، تو استعمال درست ہے۔ قال الطیبی: لعل الإنزاء غیر جائز، والركوب والتزین به جائزان، كالصور، فان عملها حرام، واستعمالها فی الفرس والبسط مباح. (شرح سنن النسائی، کتاب الطہارۃ باب الامر باسباغ الوضوء: ۳۴۹/۳)



باب: ۳۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلٍ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فِي الدَّلِّ بِالزَّرْعِ

عن أبي أمامة، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ، وَرَأَى سِكَّةً وَشَيْئًا مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا دَخَلَتْ هَذِهِ بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَذْخَلَهُ اللَّهُ الدُّلَّ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۲ ☆ رواه البخاری (۲۳۲۱) ومسلم (۱۵۵۲ و ۱۵۵۳) ومسندا الطیالی (۲۰۶۸))

خلاصۃ الحدیث:

انسان کی زندگی کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، زندگی کے ہر موڑ پر اللہ تعالیٰ کے حکم کو رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کے مطابق بجالانا ہے؛ تاکہ انسان دونوں جگہوں میں اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی حاصل کرے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندہ سے یہ کہے:

بندہ دو عالم سے خفا میرے لیے ہے

لیکن مقصد حیات کے حصول میں معیشت کی درستگی اور اس کے لیے اسباب کا اختیار کرنا کوئی معیوب اور ناپسندیدہ نہیں، بلکہ بقدر کفاف اس کے حصول کے لیے محنت کرنا اور اسباب اختیار کرنا ضروری ہے، اگر اس میں کوئی سستی اور بے توجہی برتنے ہے تو عند اللہ اس کی گرفت ہوگی۔ تاہم اسباب و ذرائع کا اختیار بقدر ضرورت ہونا چاہئے، یہ اصولی بات ہے جو چیز ضرورۃً جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے؛ لہذا اس کو مقصد حیات نہ بنایا جائے

اور نہ فرائض منصبی کی ادائیگی میں کوتاہی کرے؛ ورنہ وہی اسباب و ذرائع ذلت و رسوائی کے پیش خیمہ ہوں گے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی روایت میں فرمایا ہے کہ جس شخص کے گھر میں بل اور کھیتی کے آلات آتے ہیں، اس شخص کو اللہ تعالیٰ ذلت و رسوائی سے دوچار کرتے ہیں۔

اس حدیث پاک کی وجہ سے امام طحاوی لکھتے ہیں:
زمین کے خراج و عشر وصول کرنے والے اور اس کے ولایت (نگران) سبھوں کے لیے یہ عمل باعث ذلت ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۲۱۳)
تعارض:

حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت، پہلی روایت کے مخالف ہے، اس میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں تلوار کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہوں؛ تاکہ اللہ کی عبادت کی جائے، میرا رزق میرے نیزے کے نیچے کر دیا گیا ہے، ذلت و حقارت اس کے لیے ہے، جس نے میری مخالفت کی، اور جو جس قوم سے مشابہت اختیار کرے گا، وہ ان ہی میں سے ہوگا۔
جمع و تطبیق:

دونوں روایات دو مختلف حالات پر مبنی ہیں، اگر کاشتکار ضرورت کی حد تک آلات کھیتی رکھے، تو کوئی حرج نہیں، ورنہ باعث ذلت ہے۔
شیخ شعیب الارنؤوط نے دو اعتبار سے توجیہ کی ہے:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ حضرت ابو امامہ کی روایت عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، اس سے مراد وہ کاشتکار ہے جو ذرائع معاش میں اس طرح مشغول ہو جائے کہ فرائض منصبی اور عبادات کو ترک کر دے، یا ضرورت سے زیادہ مال کی فراہمی میں منہمک ہو جائے، ان کے

لیے ذرائع حرث باعث زحمت ہیں۔

اما أن يحمل ماورد من الذم على عاقبة ذلك، ومحل ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما امر بحفظه واما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد. (حاشیہ شرح مشکل

(۲۱۲/۱)

اقوال المحدثین:

حافظ ابن حجرؒ نے اس ذلت سے وہ حقوق (ٹیکس) مراد لیے ہیں، جن کا حکام ان سے تقاضہ کرتے ہیں، ابتداء میں کاشتکاری کا کام اہل ذمہ سے لیا گیا، صحابہ کرام بذات خود اسے مکروہ سمجھتے تھے، (تاکہ اس کے سبب جہاد و تبلیغ اسلام میں کوتاہی نہ ہو)

اس حدیث اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین جمع و تطبیق کی طرف خود امام بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے، جن کی دو شکلیں ہیں، ایک یہ کہ اس کراہت و مذمت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جس میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے فرائض و واجبات سے غافل ہونا لازم ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ کاشتکاری اس وقت درست ہے، جب کہ حقوق ضائع نہ ہوں۔

[إلا أدخله الله الذل] والمراد بذلك ما يلزمهم من حقوق الأرض التي تطالبهم بها الولاية، وكان العمل في الأراضي أول ما افتتحت على أهل الذمة، فكان الصحابة يكرهون تعاطي ذلك إلى قوله... وقد أشار البخاري بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبي أمامة والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس، وذلك بأحد أمرين؛ إما أن يحمل ماورد من الذم على عاقبة ذلك، ومحل ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه. (فتح الباری: ۵/۲۶۸-۲۶۹، رقم: ۲۳۲۱)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: حدیث الباب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ زراعت باعث ذلت ہے؛

لیکن معاملہ ایسا نہیں، اس لیے کہ زراعت مستحب ہے، اس میں لوگوں کے لیے بڑے فوائد ہیں۔
البتہ زراعت اور آلات حرث ان کے لیے باعث ذلت ہیں، جو فرائض منصبی سے غافل
ہو جاتے ہیں، جہاد کو ترک کر دیتے ہیں، اور کفار کا ان پر تسلط ہو جاتا ہے، یہ اس سے زیادہ
رسوا کن معاملہ ہے۔

ظاهر هذا الحديث أن الزراعة تورث المذلة، وليس كذلك؛ لأن الزراعة مستحبة
لأن فيها نفعاً للناس، ولخبر: اطلبوا الأرض من جثاياها؛ بل إنما قال ذلك لئلا يشتغل
الصحابه بالعمارات ويترك الجهاد فيغلب عليهم الكفار. (مرقاۃ المفاتیح: ۱۵۷/۶، رقم: ۲۹۷۸)



باب: ۴۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ سَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ عِنْدَ قِسْمَتِهِ بَيْنَ أَزْوَاجِهِ بِالْعَدْلِ عَلَيْهِنَ: اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلُكَ فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلُكَ

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ، وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلُكَ، فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلُكَ. (شرح مشکل الآثار: ۲۱۴/۱ ☆ رواه ابو داود (۲۱۳۴) والترمذی (۱۱۴۰) وابن ماجه (۱۹۷۱))

خلاصہ الحدیث:

اسلام نے جہاں کچھ شرطوں کے ساتھ تعدد ازدواج کی اجازت دی ہے، وہیں بیویوں کے حقوق کی ادائیگی میں حتی الوسع مساوات و برابری کا لحاظ ضروری قرار دیا ہے، چاہے دونوں باکرہ ہوں یا ایک باکرہ ہو اور دوسری ثیبہ، یہی وہ وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ازواج مطہرات کے مابین نہ صرف برابری کا پورا لحاظ رکھتے، بل کہ ہمیشہ یہ دعا بھی کرتے:

اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلُكَ، فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلُكَ.

یعنی یہ تقسیم اس میں ہے جو میرے قبضہ میں ہے، لہذا جو میرے بس سے باہر ہے، اس میں (اگر اعتدال باقی نہ رہے) ملامت مت فرما۔

الغرض اس حدیث سے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ جس کے نکاح میں ایک سے زیادہ عورتیں ہوں، اس پر ضروری ہے کہ اپنی تمام بیویوں کے درمیان حقوق کی ادائیگی میں عدل کا لحاظ کرے، اگر کوئی مرد اس کا لحاظ نہیں کرتا، اور افراط و تفریط سے کام لیتا ہے، تو اس کے لیے رسول اللہ ﷺ نے بڑی شدید وعید ارشاد فرمائی ہے۔

عن أبي هريرة قال، قال رسول الله عليه السلام: من كانت له زوجتان فکان یمیل مع إحداهما عن الأخرى جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل، أو قال: ساقط. (شرح مشکل الآثار: ۲۱۶/۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کے نکاح میں دو بیویاں ہوں، وہ ان میں سے ایک سے بے توجہی برتے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں اٹھے گا کہ جسم کا آدھا حصہ مفلوج ہوگا۔

اعتراض:

کوئی بھی مرد اپنی بیوی کے ساتھ جو سلوک کرتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا، یا تو اختیاری حالت ہوتی ہے، یا غیر اختیاری، کبھی ظاہری حقوق ہوتے ہیں تو کبھی باطنی، بہر حال اختیاری حالت میں ظاہری حقوق کی ادائیگی کے لیے عدل کے ترازو کو برقرار رکھنا یہ انسان کی قدرت میں ہے، لیکن غیر اختیاری صورت میں باطنی حقوق کی ادائیگی کے لیے توازن برقرار رکھنا، یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا مکلف بھی نہیں بنایا ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (بقرہ: ۲۸۶) اور اس میں عدل کے پیمانہ کو برقرار رکھنا ممکن بھی نہیں، "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" (نساء: ۱۲۹) اور تم سے یہ تو کبھی نہ ہو سکے گا کہ سب بیویوں میں برابری رکھو، گو تمہارا جی کتنا ہی چاہے۔

لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پھر یہ دعا ”فلا تلمني فيما تملك فلا تواخذني فيما لا أملك.“ (میری ملامت مت فرما اس میں جو تیرے قبضہ میں ہے) کیوں کی؟ حالاں کہ یہ صورت معفو عنہ کی قبیل سے ہے۔

جواب:

بلاشبہ دوسری شکل میں عند اللہ مواخذہ نہیں ہوگا؛ مگر رسول اللہ ﷺ نے دو وجوہ کی بنا پر مواخذہ سے نجات کی دعا فرمائی ہے۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے شفقت و نرمی اور ہمدردی کی امید ظاہر کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جہاں رحیم و شفیق ہونا ہے، وہیں عزیز و جبار ہونا بھی، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے صفت غضب و جلال اور عزیز و جبار سے ڈرتے ہوئے دعا کی ہے، جیسا کہ صاحب کتاب نے ذکر کیا ہے:

فكان الذي كان من رسول الله عليه السلام مما أراحه من ربه على الإشفاق، وعلى الرهبة مما يسبق إلى قلبه مما قد يستطيع رده عنه مع قربه من غلبته عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۷)

نظیر:

اس کی نظیر رسول اللہ ﷺ کی وہ دعا ہے، جس میں دونوں گناہ سے معافی کی درخواست کی ہے؛ چاہے وہ معصیت عمداً سرزد ہوئی ہو، یا خطاء؛ حالاں کہ وہ گناہ جو خطاء سرزد ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ بغیر توبہ کے معاف کر دیتے ہیں؛ اسی لیے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ آپ ﷺ نے معفو عنہ کی صورت میں کسی اور غرض کے لیے دعا نہیں کی، بلکہ اللہ سے

مہربانی کی امید اور اللہ کے خوف و جلال سے بچنے کے لیے کی۔

مثل الذي في حديث حصين الخزاعي... لما خاف عليه أن يكون تقربه مما

تعلمه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۷)

اقوال المحدثين:

شیخ خلیل احمد سہارنپوریؒ نے ”فلا تواخذنی فیما أملك“ کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اس سے قلبی مودت اور محبت مراد ہے، جس کا انسان نہ مالک ہوتا ہے اور نہ اس کی قدرت میں ہے، فلا تلمنی أي لا تعاتبني أو لا تواخذني (فیما تملك ولا أملك) أي من زیادة المحبة ومیل القلب (یعنی القلب) أي محبة القلب. (بذل الجہود: ۸/۶۴، رقم: ۲۱۳۴،

دار البشائر الاسلامیہ)



باب: ۴۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ أُمَّتَهُ
أَنْ يَقُولُوا: مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ مُحَمَّدٌ وَأَمْرٍ وَإِيَاهُمْ أَنْ يَقُولُوا أَمَّا كَانَتْ
ذَلِكَ: مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ مَا شَاءَ مُحَمَّدٌ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَجَعَهُ فِي بَعْضِ الْكَلَامِ،
فَقَالَ: مَا شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَشِئْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَجَعَلْتَنِي مَعَ
اللَّهِ عَدْلًا، لَا يَلْ مَا شَاءَ اللَّهُ وَحْدَهُ". (شرح مشکل الآثار: ۲۱۸/۱ رواہ ابن ماجہ (۲۱۱۷) والبیہقی (۲۱۷۳))
خلاصۃ الحدیث:

توحید اور ایمان باللہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات و صفات دونوں اعتبار سے یکتا
اور تنہا ہے، اس میں اللہ کا کوئی شریک و سہیم نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں کسی کو
شریک ٹھہرانا، غیر اللہ کے نام سے قربانی کرنا اور نذر ماننا شرک ہے، اور ناجائز ہے، اسی طرح
زبان سے کوئی ایسا جملہ کہنا جس سے کسی کو اللہ کی ذات اور صفات میں شریک و سہیم قرار دینا
لازم آئے شرک ہے، اسی بنا پر آپ ﷺ نے ”ما شاء اللہ و شئت“ (اللہ اور آپ جو
چاہیں) کہنے سے امت کو روکا ہے، البتہ تھوڑی تعبیر بدل کر کہنے کی گنجائش دی ہے، مثلاً:

ما شاء اللہ ثم شاء فلان أو محمد. (شرح مشکل الآثار: ۲۱۹/۱)

اللہ جو چاہے پھر فلاں یا محمد ﷺ جو چاہے۔

تعارض:

اس باب کی پہلی فصل کی تمام روایات میں اللہ کی مشیت کے ساتھ کسی انسان کی مشیت کو ملانا حتیٰ کہ ”شاء محمد“ کہنا بھی درست نہیں؛ لیکن سورہ لقمان: ۱۴ کی آیت ”أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ“ سے مذکورہ ممنوع قول کے کہنے کی گنجائش نکل رہی ہے کہ اس میں اللہ نے جہاں امت کو اپنی قدردانی کرنے کا حکم دیا ہے وہیں حرف عطف ”و“ لا کر اپنے ساتھ والدین کی بھی قدردانی کا حکم دیا ہے، یہاں بھی قدرا لہی میں قدروالدین کی شرکت لازم آرہی ہے، جس کی سابقہ فرمان رسول کی ﷺ بنا پر اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

قال قائل: فإن في كتاب الله تعالى ما قد دل على إباحة هذا المحذور في هذه الأحاديث، ثم ذكر قوله تعالى: ﴿أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: ۱۴] ولم يقل، ثم لو والدك. (شرح مشکل الآثار: ۲۲۱/۱)

جمع و تطبیق:

محدثین کا اصول ہے کہ اگر دو متعارض احادیث میں یا آیت کریمہ اور قول رسول ﷺ میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو، تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے؛ چنانچہ دونوں میں قول رسول مؤخر ہے، اور آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہے، اور جو مؤخر ہوتی ہے، وہ ناسخ ہوتی ہے، اور جو مقدم ہوتی ہے، وہ منسوخ ہوتی ہے؛ لہذا مذکورہ صورت میں قول رسول مؤخر ہے اور آیت مقدم ہے؛ اس لیے قول رسول ﷺ کو آیت اللہ پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس لیے آیت کا حکم منسوخ ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله أن هذا مما كان مباحا قبل نهي رسول الله

علیہ السلام عن مثله في هذه الأحاديث ثم نهى عن ما نهى عنه في هذه الأحاديث فكان ذلك نسخاً لما قد كان مباحاً مما قد تلوته قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۲۲۱/۱)

رہا یہ مسئلہ کہ حدیث سے آیت اللہ کی تنسیخ جائز ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس مسئلہ میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے؛ لیکن احناف کا یہی مذہب ہے کہ آیت اللہ کی تنسیخ حدیث شریف سے درست ہے۔ و مذهبنا أن السنة قد تنسخ القرآن. (شرح مشکل الآثار: ۲۲۱/۱)

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى الجواز في صورتين، واستدل عليه بأدلة؛ الأول بقوله تعالى "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (نحل: ۴۴) والنسخ في الحقيقة بيان مدة المنسوخ، فافتضت الآية قبول هذا البيان من الرسول. (نجات العير: ۲۰۸)

نظیر:

حدیث شریف کے ذریعہ آیت کی تنسیخ کی، مثال مزنیہ کی سزا والی آیت ہے۔

”وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ“ (نساء: ۱۵)

لیکن یہ آیت اور اس کا حکم حدیث عبادہ بن الصامتؓ سے منسوخ ہے۔

عن عبادة بن الصامت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ”خذوا عني. قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم.“ (شرح مشکل الآثار: ۲۲۲/۱)

اس صورت میں آیت نساء: ۱۵ حدیث عبادہ سے منسوخ ہے، اسی طرح آیت لقمان

حدیث ابن عباسؓ سے منسوخ ہے اور یہ درست ہے۔

قال أبو جعفر: أفلا ترى أن الله تعالى قد قال في كتابه في اللاتي يأتين الفاحشة ... فدل ذلك أن السنة قد تنسخ القرآن كما ينسخ القرآن القرآن. (شرح مشکل الآثار:

اقوال المحرثین:

دفع تعارض کی دوسری توجیہ

صاحب بذل (علامہ سہارنپوریؒ) لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ظاہر اسباب کی طرف نظر کرتے ہوئے کسی بندہ خدا کی مشیت کا تذکرہ کر سکتے ہیں، کیوں کہ اس کی مشیت اللہ کی مشیت سے مؤخر ہوگی، اور عام لوگوں کے حق میں یہ درست ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ رسول اللہ ﷺ کی مشیت کو اللہ کی مشیت کے ساتھ ملا کر کہہ سکتے ہیں؟ تو یہ ممنوع ہے، یہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ نبی کریم ﷺ حقیقی بندگی کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے، غایت تواضع اور توحید کے سمندر میں مستغرق تھے، نیز آپ کی رفعت شان اور اعلیٰ منزلت و مرتبت کی وجہ سے اس میں شرک کا شائبہ ہوتا ہے، اس لیے ”ماشاء اللہ و شاء محمد“ کہنا درست نہیں ہوگا؛ بلکہ مناسب ہوگا کہ ہم صرف ”ماشاء اللہ وحدہ“ ہی کہیں۔

إن كان لا بد تذكرون مشيئة العبد اعتباراً بظواهر الاسباب العادية اذكروا ما يدل على تبعيتها وتأخرها عن مشيئة الله في الرتبة، ولا تذكروا بحيث يدل على مساواتها لها، وهذا في حق العامة. إما في حقه ﷺ فلا يجوز الا التوحيد، ونهي ان يقولوا: ماشاء الله و شاء محمد؛ بل ينبغي ان يقولوا: ماشاء الله وحده، وذلك لكونه عليه السلام في غاية العبودية الحقيقية والتواضع بجناب عزة الله مستغرقاً في بحر التوحيد، وأيضاً لرفعة شأنه وعلو قدره يغلب توهم الاشراك فيه. (بذل الجہود: ۱۳/۳۸۱، رقم: ۴۹۸۰)

ماشاء اللہ و شئت کہنے پر نکیر اس لیے ہے کہ مشیت الہی کے ساتھ مشیت رسول کے ملانے میں ایہام تسویہ ہے، گویا اللہ کی مشیت اور رسول کی مشیت دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں العیاذ باللہ؛ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول کے لیے ضمیر تشنیہ کی مرفوع روایات

میں ثابت ہے ”من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما“ اس کا جواب شیخ عزالدین عبدالسلام نے یہ دیا ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے، لہذا آپ کے لیے جائز ہے۔

قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام من خصائصه ﷺ انه كان يجوز الجمع

فی الضمیر بینہ و بین ربہ تعالیٰ. (حاشیہ ابی داؤد: ۱/۱۵۷)

لیکن دوسرے کے لیے جائز نہیں، اسی لیے حضرت عدی بن حاتم نے ”ومن یعصهما“ کہا، تو آپ نے حضرت عدی پر نکیر فرمائی:

فقال: قم أو اذهب بئس الخطيب أنت. (ابوداؤد شریف: ۱/۱۵۷)



باب: ٢٢

باب بيان مُشكِـل مَا قَرَأَهُ رَسُوْلُ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ فِي أَوَّلِ سُورَةِ النَّسَاءِ هَلْ كَانَ بِالنَّصْبِ أَوْ الْجَزْ؟

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنِي عَقْرُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ مُنْذِرَ بْنَ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ
اللهٍ يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَدْرِ النَّهَارِ، فَجَاءَهُ قَوْمٌ خُفَاءُ
عُرَاهُ مُجْتَابِي النَّمَارِ مُتَقَلِّدِي الشُّيُوفِ، وَعَامَّتُهُمْ مِنْ مُضَرٍّ، بَلَّ كُلُّهُمْ مِنْ مُضَرٍّ، قَالَ:
فَرَأَيْتُ وَجْهَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَغَيَّرُ لِمَا رَأَى بِهِمْ مِنَ الْفَاقَةِ، ثُمَّ دَخَلَ بَيْتَهُ، ثُمَّ خَرَجَ فَأَمَرَ
بِلَالًا فَأَذَنَ وَأَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ قَالَ أَوْ خَطَبَ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي
خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ تَصَدَّقَ رَجُلٌ
مِنْ دِينَارِهِ، مِنْ دَرَاهِمِهِ، مِنْ ثَوْبِهِ، مِنْ صَاعِ بُرِّهِ، مِنْ صَاعِ تَمْرِهِ؛ حَتَّى قَالَ: مِنْ شِقِّ
التَّمْرَةِ. قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِبُصْرَةٍ قَدْ كَادَتْ كَفُّهُ تَعْجِزُ عَنْهَا؛ بَلَّ قَدْ عَجَزَتْ
عَنْهَا، ثُمَّ تَتَابَعَ النَّاسُ حَتَّى رَأَيْتُ كَوْمَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَثِيَابٍ، وَرَأَيْتُ وَجْهَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى
اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَهَلَّلُ؛ كَأَنَّهُ مُدْهَنَةٌ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ
أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ؛ لَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ
سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ؛ لَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.

(شرح مشكل الآثار: ١/ ٢٢٣ ☆ رواه مسلم (١٠١٤) والطحاوي (٦٤٠) والنسائي: (٤٥-٤٤-٤٥)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن مجید کی تفسیر میں تغیر اعراب کا بڑا دخل ہے، اسی بنا پر علماء نے تفسیر کی دو قسمیں کی ہیں، تفسیر معنی اور تفسیر اعراب، جہاں تفسیر معنی میں الفاظ کے معنی کا حصول مقصود اور غرض ہوتی ہے وہیں تفسیر اعراب میں نحوی طریقہ کا لحاظ ضروری ہوتا ہے؛ چونکہ اعراب کے بدلنے سے معنی میں تبدیلی ہوتی ہے، چنانچہ اس باب میں سورہ نساء آیت ۱۱ میں ”الارحام“ پر اعراب نصب ہوگا یا جر؟ اس سلسلہ میں امام طحاوی نے دو روایات پیش کی ہیں؛ لیکن جریر بن عبد اللہ کی روایت میں قبیلہ مضر کی ایک جماعت کی آمد کا ذکر ہے کہ وہ لوگ آپ ﷺ کی خدمت میں اس حال میں حاضر ہوئے کہ وہ ننگے سر، ننگے بدن، اور جانوروں کی کھال اوڑھے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کی حالت غربت و محتاجی کو دیکھا، تو آپ کا چہرہ انور متغیر ہو گیا، ظہر کی نماز پڑھائی، نماز کے بعد صحابہ کرام کے سامنے خطاب کیا، اور اسی خطاب میں سورہ نساء کی مذکورہ آیت تلاوت فرمائی: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا الْح“. (نساء: ۱)

صحابہ کرام نے آپ ﷺ کے مقصد کو بھانپ لیا، ہر صحابی اپنے گھر گئے اور اپنی وسعت و بساط کے مطابق مال لا کر آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی، کوئی درہم و دینار لایا، تو کوئی کھجور اور کپڑے، یہاں تک کہ غلے اور کپڑے کے ڈھیر لگ گئے، اس کی وجہ سے رسول ﷺ کا چہرہ انور خوشی سے کھل اٹھا، اور اس کے بعد یہ بھی ارشاد فرمایا: جو شخص عمل صالح میں سے ایک سنت کو زندہ کرتا ہے، اس کو اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس سنت پر جتنے لوگ عمل کرتے رہیں گے، ان کا بھی ثواب اس کو ملے گا، اسی طرح ایک برائی کو کسی نے معاشرہ میں رواج دیا، تو اس کا گناہ اور قیامت تک اس پر چلنے والوں کے گناہ کا وبال اسی پہلے شخص پر عائد ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۴)

سوال:

سورہ نساء آیت: ۱ میں ”الارحام“ کا عطف کس پر ہے؟ آیا الارحام پر نصب ہوگا یا جر؟

جواب:

گرچہ اس میں قراء کا اختلاف ہے؛ لیکن جمہور قراء امام عاصم، نافع اور ابو عمر ”اللہ“ پر عطف کر کے نصب پڑھنے کو رائج قرار دیتے ہیں، صاحب کتاب امام طحاوی کا بھی اسی طرف رجحان ہے، وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں ایک خاص قبیلہ کی آمد اور اس کی محتاجی پر رحم کھانے کے لیے رشتہ داری کا واسطہ دیا ہے، اس بنا پر ”والارحام“ کا ”بہ“ پر عطف کرنے کے بجائے ”اللہ“ پر عطف کرنا زیادہ مناسب ہے، اس صورت میں اس کا یہ معنی ہوگا کہ تم اللہ سے ڈرو اور رشتہ داری کو توڑنے سے ڈرو، جیسا کہ صاحب کتاب نے لکھا ہے:

ولم تکن تلاوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إياها على من تلاها عليه على التساؤل، وإنما كان على الحض على التواصل وترك قطيعة الأرحام. وفي ذلك ما قد دل على أنه قرأها بالنصب لا بالجر، وكذلك روي عن ابن عباس أنه كان يقرأها كذلك. (شرح مشکل الآثار: ۲۲۶/۱) قد قرأها كذلك أكثر القراء.

دیگر مفسرین کے اقوال:

صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں کہ ”والأرحام“ کو منصوب پڑھا جائے گا، ”اللہ“ پر عطف کرتے ہوئے، یعنی ”واتقوا الأرحام أن تقطعوها“ [رشتوں کو توڑنے سے ڈرتے رہو۔] (والأرحام) بالنصب عطفاً على الله یعنی واتقوا الأرحام... (تفسیر مظہری: ۲۱۲/۲)

تفسیر عبدالرزاق میں حضرت قتادہ سے ایک روایت ہے، حضرت قتادہ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم ﷺ کی جانب سے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ نے ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي“ کا معنی اس طرح بیان کیا ہے: ”وَاتَّقُوا اللَّهَ وَصِلُوا الْأَرْحَامَ“. (تفسیر عبدالرزاق: ۴۳۱/۱)

باب: ۴۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ قَوْلِهِ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ؛ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ؛ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۸ ☆ رواه مسلم (۱۶۳۱) والبوداود (۲۸۸۰) والترمذی (۱۳۷۶) والنسائی: ۲۵۱/۶)

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً یہ دنیا دار العمل ہے، اور آخرت دار الجزاء ہے، (یعنی دنیا میں انسان جو عمل کرتا ہے اس کی جزاء اور صلہ مرنے کے بعد آخرت میں پاتا ہے۔) اور عمل کا وجود اور حصول حیات انسانی پر موقوف ہے، لہذا موت کے بعد عمل کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے؛ لیکن دنیا میں کئے ہوئے تین اعمال کا ثمرہ مرنے کے بعد بھی ملتا رہتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ارشاد فرمایا ہے، الغرض امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو کئی طرق سے جمع کیا ہے، ہر طریق میں یہ ہے کہ انسان کی زندگی جس طرح قیمتی اور مفید ہے، اسی طرح زندگی میں اس سے ہونے والے اچھے اعمال بھی؛ لیکن اس کے فوائد حیات انسانی تک ہی محدود ہیں؛ البتہ موت کے بعد صرف تین صورتوں میں اس کو عمل صالح

کا ثمرہ اور فائدہ پہنچتا رہتا ہے: (۱) صدقہ جاریہ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے (۳) نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کریں۔

تعارض:

حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے تو یہ بات عیاں ہے کہ موت کے بعد انسان کو صرف مذکورہ تین صورتوں میں عمل صالح کا صلہ ملتا رہے گا، حالاں کہ اسی باب میں حضرت جریر بن عبد اللہ کی روایت ہے، اس میں عموم ہے کہ جس نے اپنی زندگی میں کوئی بھی اچھا عمل کیا، اس عمل کو جتنے لوگ بروئے کار لائیں گے، سبھوں کا ثواب اس کو ملتا رہے گا، چاہے وہ زندہ ہو یا مردہ، لیکن اس باب کی روایت کو صرف تین صورتوں میں کیوں محصور کیا گیا ہے؟

عن جریر قال قال رسول اللہ ﷺ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من سن سنة حسنة فعمل بها من بعده كان له مثل أجر من عمل بها من غير أن يسقط من أجورهم شيء ومن سن سنة سيئة فعمل بها من بعده كان عليه مثل وزر من عمل بها من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء. (شرح مشکل الآثار: ۲۲۹/۱)

جمع و تطبیق:

در حقیقت دونوں احادیث میں کوئی تعارض اور اشکال نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں میں عموم و خصوص کی نسبت ہے اس لیے حضرت جریرؓ کی روایت میں صدقہ جاریہ، اور علم منتفع دونوں سنت حسنہ میں داخل ہیں، لہذا سنت حسنہ کی طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں ثواب ملتا رہے گا، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

لا خلاف في ذلك لحديث أبي هريرة الذي قد ذكرناه؛ لأن الذي في هذه الروايات ذكر السنة المستنة، فهي من العلم الذي ينتفع به. (شرح مشکل الآثار: ۲۳۱/۱)

ملا علی قارئ حدیث باب اور ”من سن فی الاسلام“ کے تحت لکھتے ہیں کہ دونوں میں کوئی منافات نہیں؛ کیوں کہ وہ سنت و طریقہ جس کو رواج دیا جائے مجملہ وہ انہیں تین چیزوں میں سے ہے جن کے ذریعہ فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

لأن السنة المسنونة من جملة المنتفع به. (مرقاۃ المفاتیح: ۱/۴۱۳، رقم: ۲۰۴)

اعتراض:

اس باب کی حضرت فضالہ کی روایت بھی حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے خلاف ہے، اس میں یہ ذکر ہے: من مات علی مرتبة من هذه الرواتب بعث علیہا یوم القيامة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۳۲)

الغرض حضرت فضالہ کی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص عمل خیر کرتے ہوئے مرتا ہے، تو اسے اللہ تعالیٰ اسی عمل کو کرتے ہوئے اٹھائیں گے، اس اعتبار سے یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے مخالف ہے۔

جواب:

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ یہ عامل کی نیت پر موقوف ہے، اس لیے جس حال پر موت ہوتی ہے، اسی حال میں اٹھایا جائے گا، اور نیت کی وجہ سے عامل کی موت کے بعد بھی اس عمل کا ثواب ملتا رہے گا، گویا کہ اس میں احوال میت ذکر کئے گئے ہیں کہ جو جس حال میں مرے گا، اسی حال میں قیامت کے دن اٹھایا جائے گا؛ لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں وہ اعمال ذکر کئے گئے ہیں، جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔

لأن هذا فيما كان عليه صاحبه من أعمال الخير حتى قطعه موته عنه، فبقي بعد موته على نيته التي مات عليها، وكتب له بعد موته من الثواب ما كان يكتب له لولم يموت. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۳۳)

وذكر أحواله التي يبعث عليها يوم القيامة. (حوالہ سابق: ۲۳۵/۱)

اقوال المحدثين:

علامہ مناویؒ ذکر کرتے ہیں:

انسان دنیا میں جو عمل کرتا ہے اس کا اثر دار بقا میں ظاہر ہوگا، چاہے وہ عمل خیر ہو یا شر، کیوں کہ آخرت ہی دار جزا ہے؛ اس لیے ہر انسان کو حسب عمل بدلہ دیا جائے گا، اور ہر معروف عمل کا صلہ اور ہر منکر کی سزا دی جائے گی، اور دنیا میں جس عمل پر تھا اسی پر آخرت میں اٹھایا جائے گا۔

حکما کا قول ہے کہ انسان کے جسم سے روح جس جہالت کی حالت میں جدا ہوئی؛ اسی حالت میں آخرت میں باقی رہے گی اور وہی جہالت روحانیت کو اذیت پہنچانے کا سبب ہوگی۔
وقال الحكماء: إن الأرواح الحاصلة في الدنيا المفارقة عن أبدانها على جهالتها، تبقى على تلك الحالة الجاهلية في الآخرة، وأن تلك الجهالة تصير سببا لأعظم الآلام الروحانية. (فيض القدير شرح جامع الصغیر)



باب: ۴۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:

وَإِيَّاكَ وَاللَّوْ فَإِنَّهَا تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ

عن عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ اخِرٌ ضَعِيفٌ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَلَا تَعْجِزْ فَإِنَّ فَاتَكَ شَيْءٌ فَقُلْ: قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، وَإِيَّاكَ وَاللَّوْ فَإِنَّهَا تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ. (شرح مشکل

الآثار: ۲۳۶/۱ رواہ ابن ماجہ (۴۱۶۸)

خلاصۃ الحدیث:

ایمان کے بہت سے شعبہ جات ہیں، اسی کی ایک کڑی تقدیر ہے، یعنی موت و حیات کا مالک اللہ تعالیٰ ہے؛ اسی طرح اچھے برے حالات کے آنے پر یقین کرنا ضروری ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، ایسے مواقع پر لوگوں سے عام طور پر کوتاہی ہو جاتی ہے کہ اسے اللہ اور تقدیر کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اپنے عمل کی طرف منسوب کرنے لگتے ہیں کہ اگر ایسا کرتے، تو یہ حادثہ پیش نہ آتا، رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں اس سے منع کیا ہے؛ البتہ امت کو نفع اور منفعت والی چیز کو حتی الوسع حاصل کرنے کی ترغیب بھی دی ہے، اور فرمایا ہے کہ ہر حالت کو تقدیر کا حصہ سمجھو، چوں کہ لفظ ”لو“ (اگر مگر) کے استعمال سے شیطان کے عمل کا دروازہ کھل جاتا ہے، اور شیطان اپنا کام شروع کر دیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی زبان سے کفر یہ

اور شرکیہ بول بولتا رہتا ہے؛ لیکن احساس بھی نہیں ہوتا کہ میں نے غلط لفظ استعمال کیا ہے۔
تعارض:

باب کی پہلی روایت میں لفظ ”لو“ کے استعمال سے منع کیا گیا ہے؛ حالاں کہ حدیث کبشہ میں اور قرآن مجید کی کئی آیات میں لفظ ”لو“ کا استعمال ہوا ہے، مثلاً: ”وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ“ (اعراف: ۱۸۸) سورہ آل عمران میں ہے: ”يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا ههنا“ (آل عمران: ۱۵۳) ان آیات میں ”لو“ کا مستعمل ہونا جواز پر دال ہے، اس اعتبار سے حدیث اور آیات میں تعارض و کراؤ پایا جا رہا ہے۔

جمع و تطبیق:

در اصل آیات و احادیث میں تعارض نہیں؛ اس لیے کہ لفظ ”لو“ کے استعمال کے مواقع مختلف ہیں؛ بعض مواقع پر اس کا استعمال درست ہے، اور بعض مواقع پر اس کا استعمال درست نہیں۔
(۱) جہاں ”لو“ کے استعمال سے عقیدہ اور تقدیر پر ضرب پڑتی ہے، وہاں اس کا استعمال کرنا درست نہیں، مثلاً کسی مسلمان کے ساتھ کوئی حادثہ سفر میں پیش آ گیا، اس وقت لفظ ”لو“ کا استعمال کرنا کہ اگر سفر نہ کرتے، اگر ایسا کرتے، تو یہ نقصان نہ ہوتا، یہ بول عقیدہ اور تقدیر کے خلاف ہے؛ لہذا حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ایسے ہی مواقع پر اس کے استعمال سے منع کیا ہے ہاں! اگر اس کے استعمال سے عقیدہ پر کوئی ضرب نہ پڑے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

الغرض لفظ ”لو“ کا استعمال اس موقع پر مکروہ ہے جب کہ اس کا معنی تقدیر کے خلاف ہو، لیکن اگر لو کے استعمال سے تقدیر کے خلاف لازم نہ آئے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ حدیث کبشہ اور مذکورہ آیات میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں:

وفیما ذکر ما قد دل علی أن "اللو" المکروهة هی ما فی حدیث أبی ہریرة الذی روینا، وعلی أن اللواتی لیست بمکروهة ہی اللو المذکورة فی حدیث أبی کبشہ

الذی رویناہ ایضاً۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۴۰)

اقوال المحرثین:

علامہ سندھی ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ اگر ”لو“ کا استعمال اس اعتقاد کے ساتھ ہے کہ امور انسان تدبیر ہی پر منحصر ہیں؛ بلکہ وہ مؤثر بھی ہے، تو ”لو“ کا استعمال درست نہیں، البتہ انسان اس کا استعمال بطور افسوس کرتا ہے، تو یہ درست ہے، اور ایسا شخص معذور ہوگا، اور احادیث میں بکثرت اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

ولو كلمة للتمني، عمل الشيطان أي اعتقاد أن الأمر منوط بتدبير العبد، وأن تدبيره هو المؤثر، قبل النهي للتنزيه؛ لأنه ورد استعمال لو في الأحاديث على كثرة... وأما ما قاله تأسفا على ما فاتته من طاعة الله تعالى، وهو متعذر عليه منها. (سنن

ابن ماجہ بشرح السندی: ۱/۶۲)

علامہ عبدالغنی مجددی دہلوی مدنی (م ۱۲۹۵) انجاء الحاجہ میں لکھتے ہیں کہ:

آپ ﷺ کے فرمان ”إِيَّاكَ وَاللَّو“ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ قول ”لو فعلت كذا كان كذا“ (اگر میں ایسا کرتا تو ایسا ہوتا) سے احتراز کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ ﴿۲۲﴾ لَيْكِلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴿۲۳﴾ (حدید: ۲۲-۲۳)

اس آیت میں ”وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ“ کے بعد ”وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ“ سے فرمان نبوی کی تائید ہوتی ہے؛ چوں کہ اصل اطاعت ہے، اور مدبر الامر صرف اور صرف اللہ ہے، انسان کا کسی چیز کے ملنے پر اترانا، اور نہ ملنے پر افسوس کرنا، مدبر الامر کی کامل اطاعت کے خلاف ہے، اور رسول اللہ کی اول تعلیم اطاعت کی تعلیم ہے، اس لیے ہر حال میں اللہ کے فیصلہ پر اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار کرنا چاہئے اور ”لو“ کے استعمال سے احتراز کرنا چاہیے۔



باب: ۴۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَنْ صَلَّتْ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتَى جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَشَفَعُوا لَهُ أَنْهُمْ يَشْفَعُونَ فِيهِ إِذَا كَانَ لَهُمْ عَدَدٌ ذَكَرَ مَقْدَارَهُ فِيمَا رَوِيَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ

أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَتْهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ فَيُصَلِّيَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتْلُونَ أَنْ يَكُونُوا مِائَةً فَيَشْفَعُوا لَهُ إِلَّا شَفَعُوا فِيهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۴۲ ☆ رواہ مسلم (۹۴۷) والترمذی (۱۰۲۹))

خلاصہ الحدیث:

موت ایک ایسی حقیقت ہے جس کا کسی نے اب تک انکار نہیں کیا؛ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر شخص نے تسلیم کیا ہے کہ موت ہر ذی روح مخلوق پر آتی ہے، اس سے کسی کو مفر نہیں، بہر حال کسی انسان کی موت کے بعد اس کے وارثان اور اعزہ و اقارب پر پہلا فریضہ یہ ہے کہ اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام کرے اس پر نماز جنازہ ادا کرے، نماز جنازہ میت کی بخشش و مغفرت کی سفارش کا ذریعہ ہے، اور یہ درخواست اور سفارش اللہ تعالیٰ کچھ شرطوں کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔

جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ: کسی مسلمان کا انتقال ہو جائے اور سوا شخص اس کی نماز جنازہ پڑھ کر اس کی سفارش کرے، تو ان

کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔

تعارض:

حضرت عائشہؓ کی تمام روایات میں میت کی بخشش کو سو مسلمان کی سفارش پر موقوف کیا ہے؛ لیکن ابن عباسؓ کی روایت میں چالیس اشخاص کی شرکت و سفارش پر موقوف کیا ہے، لہذا اس اعتبار سے دونوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

فقال قائل: من أين جاء هذا الاختلاف في هذه الروايات؟ (شرح مشکل الآثار: ۲۳۶/۱)

رفع تعارض و جمع و تطبیق:

اصلاً ان روایات میں تعارض نہیں ہے؛ وجہ یہ ہے کہ دونوں دوزمانے اور دو حالات پر مبنی ہیں، اور چوں کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں میت کی مغفرت کو سو مسلمان کی شرکت جنازہ پر موقوف کیا تھا، لیکن بعد میں بطور شفقت و ترحم کے یسر کا معاملہ کیا، اور صرف چالیس مسلمان کی شرکت کو میت کی بخشش کے لیے کافی قرار دیا، چنانچہ امام طحاوی ذکر کرتے ہیں:

أنه يحتمل أن يكون الله جاد لعباده المؤمنين بالغفران لمن صلى عليه مائة منهم

بشفاعتهم له، ثم جاد له بالغفران بشفاعة أربعين منهم. (شرح مشکل الآثار: ۲۳۷/۱)

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریاؒ نے بذل الجہود کے حاشیہ میں امام طحاوی کی جو رائے ہے اس کو اختیار کیا ہے، البتہ علامہ سہارنپوریؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عدد میں کوئی اختلاف نہیں؛ کیوں کہ ایک کے قبول کرنے سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی، بلکہ دونوں روایات معمول بہ ہیں۔

وحینئذ کل الأحادیث معمول به، وتحصل الشفاعة بأقل الأمور. (بذل

اشکال:

ان روایات میں حضرت عائشہ و ابو ہریرہ کی روایات کو حضرت ابن عباس کی روایات پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟

فقال: ولم حملت ذلك على ما ذكرت ولم تحمله على أن حديث عائشة وأبي هريرة هما المتأخران وحديث ابن عباس هو المتقدم؟ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۴۷)

جواب:

اللہ تعالیٰ کا مسلمہ اصول ہے کہ دینی امور میں تدریج ہے اور اللہ تعالیٰ نے مشقت کے بعد یسر کا پہلو عطا فرمایا ہے، اور یہ عام سنت جاری ہے، اس لیے ابن عباسؓ کی روایت کو مقدم ماننے میں خلاف اصول لازم آتا ہے، لہذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ابن عباسؓ کی روایت مؤخر ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت مقدم۔

فكان جوابنا له عن ذلك بتوفيق الله وعونه أن الله ليس من صفته أن وجود بغفران بمعنى، ثم يرجع عن الغفران بذلك المعنى وقد يجوز أن وجود بالغفران بمعنى، ثم وجود بالغفران بأقل من ذلك المعنى وبأيسره على خلقه الذين جاد بذلك عليهم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۴۷)



باب: ۴۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلٍ مَارَوْيٍّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ
 لِلْقَبْرِ لَضَغْطَةً لَوْ نَجَا مِنْهَا أَحَدٌ نَجَا مِنْهَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
 عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ لِلْقَبْرِ لَضَغْطَةً، لَوْ كَانَ أَحَدٌ
 نَاجِيًا مِنْهَا نَجَا مِنْهَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۴۸ ☆ رواہ احمد: ۶/۵۵)

خلاصہ الحدیث:

یقیناً موت کے بعد سب سے پہلی منزل قبر ہے، یہ منزل بہت ہی تکلیف و مشقت والی
 منزل ہے، اور یہی آخرت کی پہلی منزل ہے، اس لیے اس منزل میں جس نے نجات حاصل
 کر لی، اسے تمام منازل و مراحل میں نجات و سرخروئی حاصل ہوگی، چنانچہ اس باب کی پہلی
 روایت میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ کو ان کی خوبیاں اور کمالات کی بنا پر
 قبر کی تنگی اور تکلیف سے نجات کی بشارت دی ہے، یہ حضرت سعد بن معاذ کے لیے بڑی
 سعادت کی بات ہے، اور ان کی خصوصیات میں سے ایک اہم خصوصیت ہے۔

تعارض:

لیکن اسی باب میں امام طحاوی نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت
 کو بیان کیا ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ جس مسلمان کی موت جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات میں

ہوگی، وہ قبر کے فتنہ سے بری ہو جائے گا۔

ما من مسلم یموت فی یوم الجمعة أو ليلة الجمعة الا برئ من فتنۃ القبر .

اس اعتبار سے یہ روایت پہلی روایت کے معارض ہے، چوں کہ اس میں صرف حضرت سعد بن معاذ ہی کو عذاب قبر سے نجات کی بشارت دی گئی اور اس میں عموم ہے: فقال قائل: أفیکون هذا مضادا لما قد روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص في هذا المعنى؟ (شرح مشکل الآثار: ۲۵۰/۱)

جمع و تطبیق:

صاحب کتاب نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث معارض نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس میں ایک راوی ربیعہ ابن سیف ہیں، ان کا حضرت عبد اللہ بن عمرو سے لقاء ثابت نہیں، اس لیے ابو عبد الرحمن الحبلی سے روایت کرتے ہیں۔ الغرض عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث منقطع اور ضعیف کی وجہ پہلی حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی۔

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله وعونه أن هذا حديث منقطع، فإن ربعة بن

سيف لم يلق عبد الله بن عمرو. (شرح مشکل الآثار: ۲۵۰/۱)

اقوال المحدثين:

ابن حبان نے ان کے بارے میں جرح کی ہے کہ وہ ضعیف ہیں۔

يخطئ كثيراً. (الثقات: ۳۰۱/۶)

ترمذی شریف میں ”ما من مسلم یموت یوم الجمعة“ کو نقل کرنے کے بعد اس

حدیث کے متعلق امام ترمذی فرماتے ہیں:

هذا حديث غريب، وقال: وهذا حديث ليس إسناده متصل، ربيعة بن سيف إنما يروي عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو، ولا نعرف لربيعة بن سيف سماعاً من عبد الله بن عمرو. يعني سند منقطع ہے؛ کیوں کہ ربیعہ بن سیف کا سماع عبد اللہ بن عمرو سے ثابت نہیں۔ (جامع ترمذی: ۱۰۷۴)

البتہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے حکیم ترمذی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جس کی موت جمعہ کے دن ہوئی، اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے راستہ صاف ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ جمعہ کے دن جہنم میں ایندھن نہیں جلایا جاتا، بلکہ اس کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے، اس دن عام دنوں کی طرح جہنم کے عامل کا کوئی بس نہیں چلتا، چنانچہ اللہ تعالیٰ جس جمعہ کو اپنے بندہ کی روح قبض کرتے ہیں، اس کے لیے وہ دن باعث سعادت ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کی قبر کے فتنہ سے حفاظت ہوتی ہے، یہی مومن اور منافق کے درمیان فرق امتیاز ہے۔

ومن تتمه ذلك أن من مات يوم الجمعة؛ له أجر شهيد، فكان على قاعدة الشهداء في عدم السؤال. (تحفۃ الاحوذی: ۱۶۰/۳)

نیز امام ترمذی نے حضرت عثمان بن عفانؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قبر آخرت کی منازل میں سے ایک اہم منزل ہے، اس سے جس کو نجات مل گئی تو اس کے بعد تمام مراحل آسان ہو جاتے ہیں؛ ورنہ باعث مشکل ہوتے ہیں۔

فقال: إن رسول الله ﷺ قال: إن القبر أول منزل من منازل الآخرة فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه. (ترمذی شریف: کتاب الزہد، رقم الحدیث: ۲۳۰۸)

اسی طرح اس حدیث کی توجیہ و تشریح ملا علی قاریؒ نے اپنی کتاب مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح میں کی ہے۔ جمعہ کے دن جس کی موت ہوتی ہے اس دن اللہ کی طرف سے راستہ صاف ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اس جہنم میں ایندھن نہیں جلایا جاتا، اور نہ جہنم کے عامل

کا کوئی بس چلتا ہے، اس لیے اس دن جس کی روح اللہ تعالیٰ قبض کرتے ہیں، وہ دن اس کے لیے باعث سعادت ہوتا ہے۔

من مات يوم الجمعة فقد انكشف له الغطاء عما له عند الله؛ لأن يوم الجمعة لا تسجر فيه جهنم وتغلق أبوابها، ولا يعمل سلطان النار فيه ما يعمل في سائر الأيام، فإذا قبض الله عبدا من عبيده، فوافق قبضه يوم الجمعة كان ذلك دليلا لسعادته الخ. (مرقاۃ المفاتیح: ۳/۲۱۶، رقم: ۱۳۶۷)



بَابُ بَيَانِ مُشْكِلٍ مَارُويَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ، فَلَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا: اطْلُوعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا، قَالَ: ثُمَّ قَرَأُ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ: ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا. (شرح مشكل الآثار: ١/ ٢٥٣) رواه البخاري (٣١٩٩، ٣٨٠٢، ٣٨٠٣، ٤٢٣٣، ٤٢٣٤) ومسلم (١٥٩)

قیامت کا وقوع ایک یقینی امر ہے، اس میں شبہ کرنا ایمان کے خلاف ہے، لیکن یہ کب ہوگی؟ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کئی علامات ذکر کی ہیں، تقریباً وہ دس (علامات) ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہے، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں ہے کہ جب سورج غروب ہوا، حضرت ابوذر کے سوال پر اللہ کے رسولؐ نے کہا کہ سورج اللہ کو سجدہ کرتا ہے، طلوع ہونے کے لیے اللہ سے اجازت طلب کرتا ہے، اجازت ملتی ہے پھر وہ طلوع ہوتا ہے، اور ایک ایسا وقت آئے گا کہ سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا، اور یہ علامات قیامت میں سے ایک ہے۔

الغرض رسول اللہ ﷺ نے اس باب میں سورج کی گردش اور رفتار کا ذکر کیا ہے کہ وہ جب مغرب سے طلوع ہوگا، تو علامات قیامت میں سے ایک علامت کا ظہور ہوگا۔
تعارض:

حضرت ابو ذر کی روایت میں سورج کے غروب سے متعلق فرمان رسول ﷺ سے یہ بات عیاں ہے کہ سورج آسمان میں غروب ہوتا ہے، اسی کی طرف امام طحاوی نے اپنے اس جملہ سے اشارہ کیا ہے:

ففي هذا ما يدل على أن الشمس تغرب في السماء. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۵۵)
لیکن اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی گئی ہے جو حضرت ابو ذرؓ کی روایت کے معارض ہے، اس میں غروب شمس کے سلسلہ میں اس طرح ذکر ہے ”تغرب فی عین حمئة“ سورج سیاہ مٹی میں غروب ہوتا ہے، اور مٹی زمین میں ہوتی ہے، نہ کہ آسمان میں، جسے امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

فقال قائل: حديث ابن عباس عن أبي هذا يخالف حديث أبي ذر الذي روئته في أول الباب؛ لأن في حديث أبي ذر غروب الشمس في السماء، وفي هذا غروبها في طينة سوداء. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۱)

رفع تعارض:

صاحب کتاب نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا ہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تعارض باقی نہ رہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مٹی جس طرح زمین میں ہوتی ہے اسی طرح آسمان میں بھی، اس کی نظیر اور تائید سورہ ذاریات: کی ان آیتوں: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ ﴿۲۱﴾ ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ ﴿۲۲﴾ ﴿لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ جَحَازَةً مِّنْ طِينٍ﴾ سے ہوتی ہے، اس میں یہ ذکر ہے کہ ہم مجرم قوم پر مٹی کے ڈھیلے برساتے ہیں۔

امام طحاوی کہتے ہیں: یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ مٹی زمین کی طرح آسمان میں بھی ہوتی ہے، فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله أن الطين في السماء كما في الأرض.
(شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۱)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ: یہ ناظرین کی نظر پر موقوف ہے اگر کوئی شخص سمندر کے ساحل پر ہوتا ہے، وہ غروب شمس کا وقت ہوتا ہے تو وہ یہی سمجھتا ہے کہ سورج بحر الحیط میں غروب ہوا ہے۔
أى رأى الشمس في منظره تغرب في البحر المحيط، وهذا شأن كل من انتهى إلى ساحله يراها كأنها تغرب فيه، وهي لا تفارق الفلك الرابع الذي هي مثبتة فيه لا تفارقه. (تفسير ابن کثیر، سورہ کہف، آیت: ۸۶)

تعارض ثانی:

نیز امام طحاوی نے غروب شمس سے متعلق تج کے چند اشعار ذکر کئے ہیں۔ جس سے غروب شمس کا زمین میں غروب ہونا معلوم ہوتا ہے جب کہ حضرت ابوذر کی روایت میں آسمان میں غروب ہونے کی صراحت ہے۔

قد كان ذو القرنين قبلي مسلما ملكا تدين له الملوك وتحشد
بلغ الشارق والمغرب يبتغي اسباب علم من حكيم مرشد
وأتى مغيب الشمس عند غروبها فى عين ذى خلب وثأط حرمد

اس شعر میں ذوالقرنین کا سورج کو دیکھنے کا ذکر کیا گیا ہے کہ انہوں نے سورج کو مٹی میں غائب ہوتے ہوئے دیکھا، اور یہ بات یقینی ہے کہ مٹی زمین میں پائی جاتی ہے، نہ کہ آسمان میں۔
فقال هذا القائل: ففي شعر تبع الذي رويته: فرأى مغيب الشمس فذلك مما قد
دل أنه قدر رأى مغيبها وأنه في الأرض لا في السماء. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۲)

رفع تعارض:

بلاشبہ رسول اللہ ﷺ کا کلام لغت میں حجت ہے، لہذا آپ ہی کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور آپ ہی نے حضرت ابوذرؓ کی روایت میں صراحت کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں روایت بالقلب کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ روایت بالعين کا اس لیے اشعار میں ممکن ہے کہ غروب شمس کو دیکھنا یقین و علم بالقلب کے معنی میں ہو، نہ کہ روایت عین کے معنی میں، جیسا کہ قرآن میں اللہ پاک نے ارشاد فرمایا ہے:

وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. (آل عمران: ۱۴۳)

اس آیت میں جس طرح روایت قلب مراد ہے، اسی طرح ذوالقرنین کا دیکھنا روایت قلب ہے، اس صورت میں تعارض باقی نہیں رہتا۔

فكان جوابنا له عن ذلك أن الذي روينا عن أبي ذر هو عن رسول الله عليه السلام ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو الحجة في اللغة وفيما سواها ومع هذا فقد يجوز أن تكون تلك الرؤية التي أراها تبع رؤية يقين وعلم بالقلب لا رؤية عين كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [آل عمران: ۱۴۳] (شرح مشکل الآثار: ۲۶۱/۱)

لفظ حمۃ کا استعمال، اس میں تضاد:

یہ لفظ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں تو اسی طرح مستعمل ہے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ”حامیہ“ مستعمل ہے، اس اعتبار سے تضاد ہے۔

جواب:

صاحب کتاب نے دونوں قرأت کو درست قرار دیا ہے؛ البتہ ”حمۃ“ کی قرأت کو حامیہ کی قرأت پر اصح قرار دیا ہے، وذلك واسع غير ضيق. (شرح مشکل الآثار: ۲۶۳/۱)

باب: ۲۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِهِ
كَانَ لِرُؤُوسِهِ أُمُّ سَلَمَةَ وَمَيْمُونَةُ رَضَوَانُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا لَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ
ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى وَهُمَا عِنْدَهُ بَعْدَ مَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ: احْتَجَبَا
مِنْهُ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ أَعْمَى لَا يَرَانَا وَلَا يَعْرِفُنَا وَمِنْ قَوْلِهِ لَهُمَا:
أَعْمَيَا وَإِنْ أَنْتُمَا.

عَنْ نَبَّهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَمَيْمُونَةُ، قَالَتْ: فَبَيْنَا نَحْنُ عِنْدَهُ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ
أُمِرَ بِالْحِجَابِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”احْتَجَبَا مِنْهُ“ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ
هُوَ أَعْمَى لَا يَبْصُرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَفَعْمَيَا وَإِنْ أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا
تُبْصِرَانِهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۵ ☆ رواه النسائي في الكبرى كما في الخففة ۱۳/۳۵)

خلاصۃ الحدیث:

اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے، جس نے جہاں عورتوں کے تمام حقوق کا زیادہ لحاظ کیا
ہے، تو وہیں اس کی عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے پردہ کا حکم دیا ہے، چنانچہ سورہ نور اور
سورہ احزاب میں عورتوں کو پردہ کے تعلق سے خطاب کیا ہے: ”وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ
مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَخْفِظْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...“ (النور: ۳۱)

بہر حال اسلام یہ چاہتا ہے کہ عورت کا تمام تر حسن و جمال، اس کی تمام زیب و زینت اور بنا و سنگار میں صرف اس کا شوہر شریک ہو، دوسرا کوئی شریک نہ ہو، عورت کا حسن و جمال اور زیب و زینت کو اللہ پاک نے اس کے شوہر کی دل بستگی اور توجہ کے لیے محدود کر دیا ہے؛ تاکہ اپنی ساری توجہ اپنی بیوی کی طرف مرکوز رکھے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ یہ ان کی قربت اور ہم نفسی کی علامت ہے۔

چنانچہ ان ہی وجوہات کی بنا پر عورتوں کے لیے مردوں سے حجاب کرنا ضروری قرار دیا ہے، سوائے شوہر اور محرم مرد کے، قرآن پاک کی کئی آیات میں بالتفصیل اس کے احکام آئے ہیں، اسی طرح اس باب کی اکثر روایات میں عورتوں کو مردوں سے پردہ کا حکم دیا ہے؛ حتیٰ کہ نابینا مرد سے بھی، جیسا کہ مذکورہ روایت میں ازواج مطہرات کو نابینا صحابی حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کی آمد پر فرمایا: ”احتجبنا منه“ تم دونوں ان سے پردہ کرو، اس پر ازواج مطہرات نے کہا ”الیس هو اعمی“ کیا وہ اندھے نہیں ہیں؟ آپ ﷺ نے کہا: وہ اندھے ہیں ”افعمیوا وان انتما“ کیا تم دونوں بھی اندھے ہو؟

معلوم ہوا کہ جس طرح مردوں کے لیے غیر محرم اجنبیہ عورتوں کو دیکھنا حرام ہے، اسی طرح عورتوں پر مردوں سے حتیٰ کہ نابینا مردوں سے بھی پردہ کرنا ضروری ہے۔

تعارض:

مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ذکر کی ہے، جو ام سلمہ کی روایت اور واقعہ کے خلاف ہے، چوں کہ اس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ سے حبشی لوگوں کے کھیل دیکھنے کے لیے کہا کہ دیکھنا چاہتی ہو، انہوں نے عرض کیا: جی ہاں! پھر حضرت عائشہؓ اللہ کے رسول کے پیچھے کھڑی ہو کر دیکھتی رہی، جب ان کا جی بھر گیا،

تو حضور نے کہا: ”حسبک“ فتوہم متوہم أن ما فی هذا الحديث مما ذکرنا ما قد خالف ما فی الحديث المروى فی امر عائشة رضوان اللہ علیہا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۷)

جواب اور دفع تعارض:

اصلاً دونوں واقعات دوزمانوں میں پیش آئے ہیں، حضرت ام سلمہ اور میمونہ کے حجاب کا واقعہ اس وقت کا ہے جب کہ حجاب کا نزول ہو چکا تھا، دوسری بات یہ ہے کہ دونوں سن بلوغ کو پہنچ چکی تھیں، شریعت کی مکلف تھیں؛ لیکن واقعہ عائشہ نزول حجاب سے پہلے کا ہے، نیز اس وقت حضرت عائشہؓ کم سن تھیں، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے حبشی کے کھیل کو دیکھنے کی اجازت دی، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

إلا كان لمخالفة أن يحمله على أنه كان قبل نزول الحجاب فيتكافان في ذلك وإذا تكافاه ارتفع وقد يحتمل أيضاً أن يكون ما في حديث عائشة كان وهي حينئذ لم تبلغ مبلغ النساء فلم يلحقها العبادات. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۹)

اقوال المحدثین:

امام ابوداؤد کا جواب یہ ہے کہ: یہ واقعہ ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے۔ یعنی حضرت ام سلمہؓ و میمونہؓ والی حدیث ازواج مطہرات کی خصوصیت پر محمول ہے، چون کہ حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے یہاں حضرت فاطمہ بنت قیس کو حضور ﷺ نے عدت گزارنے کا حکم دیا تھا۔ (بذل المجہود بھاش الندوی: ۱۲/۱۴۰، رقم: ۴۱۱۲)

قال أبو داود: هذا لأزواج النبي ﷺ خاصة، لا ترى إلى اعتداد فاطمة بنت قيس عند ابن أم مكتوم: قد قال النبي ﷺ لفاطمة بنت قيس ”اعتدى عند ابن أم مكتوم“ فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك عنده.

اشکال:

حضرت عائشہ کے واقعہ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حبشی لوگوں کے کھیل کود یکھنا مسجد نبوی کی حرمت و تقدس کو پامال کرنے کے مترادف ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے کیسے اجازت دی؟ فقال هذا القائل وفيما رويتم عن عائشة ما يجب دفعه وترك قبوله؛ لأن فيه لعب السودان بالدرق في مسجد رسول الله عليه السلام، وذلك من اللهو الذي لا يصلح في غيره من المساجد وكيف فيه على تجاوز حرمة حرمتهم غير المسجد الحرام. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۹)

جواب:

کھیل کی دو قسمیں ہیں: محمود اور مذموم، محمود وہ کھیل ہے جس سے جہاد کی تیاری اور ورزش مقصود ہو، اور مذموم وہ کھیل ہے جس میں ان باتوں کی نیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف لہو و لعب کے طور پر ہوتا ہے، جہاں تک کہ حضرت عائشہؓ کا حبشی کے کھیل کود یکھنے کا تعلق ہے تو یہ دراصل آلات حرب کو سیکھنے لیے تھا، اور یہ درست ہی نہیں؛ بلکہ محمود ہے، اس لیے مسجد میں ایسے کھیل کود یکھنے میں کوئی قباحت نہیں، امام طحاوی لکھتے ہیں:

أن الذي في حديث عائشة مما كان من السودان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اللهو المذموم؛ لأنه مما يحتاج إليه من أمثالهم في الحرب فذلك محمود منهم في المسجد. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷۰)



باب: ۴۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ لَا أُمُّ
 سَلَمَةَ زَوْجَتِهِ: "إِذَا كَانَ لِأَحَدِكُنَّ مُكَاتَبٌ وَكَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّي
 فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ"

عَنْ نَبَّهَانَ، مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَهَا، وَأَنَّهَا سَأَلَتْ كَمْ بَقِيَ عَلَيْكَ مِنْ
 كِتَابَتِكَ؟ فَذَكَرَ شَيْئًا قَدْ سَمَاهُ، فَأَمَرَتْهُ أَنْ يُعْطِيَهُ أَخَاهَا أَوْ ابْنَ أُخِيهَا وَأَلْفَتِ الْحِجَابَ
 مِنْهُ، وَقَالَتْ: عَلَيْكَ السَّلَامُ، وَذَكَرْتُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ لِأَحَدِكُنَّ
 مُكَاتَبٌ وَكَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷۲☆ رواه ابوداود

(۳۹۲۸) والترمذی (۱۲۶۱) وابن ماجہ (۲۵۲۰)

خلاصۃ الحدیث:

حجاب اور پردہ حیا غیرت کا ایک اہم عنصر ہی نہیں بل کہ ایمان کا اہم شعبہ ہے، حدیث
 میں ہے ”الحیاء شعبۃ من الإیمان“ حیا ایمان کا شعبہ ہے، نیز پردہ جہاں عورت کے حسن
 و جمال کی حفاظت کا زینہ ہے، تو وہیں عورت کی عزت و ناموس کی حفاظت کا پیش خیمہ بھی، اس
 لیے چند صورتوں کے علاوہ تمام صورتوں میں مردوں سے پردہ کرنا ضروری ہے، البتہ کسی
 عورت کی حیثیت باندی کی ہے، تو اس پر مولیٰ سے پردہ ضروری نہیں، اسی طرح کسی آزاد

عورت کے قبضہ میں غلام ہے، تو اس غلام سے پردہ ضروری نہیں۔

لیکن اگر کسی خاتون نے اپنے غلام کو مکاتب بنادیا ہے اور بدل کتابت کی قسطیں مقرر کر دی ہیں، اور غلام نے کچھ قسطیں ادا کر دی ہے، اور فی الوقت مزید ادا کرنے کی سکت ہے، تو ایسی صورت میں مولیہ کو شروع ہی سے اس غلام سے پردہ کرنا چاہئے، یہ تقویٰ اور ورع کا تقاضہ ہے۔

الغرض رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی تمام روایات میں اسی مضمون کو واشگاف کیا ہے کہ اگر کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اس قدر مال ہے، جس سے وہ طے شدہ رقم ادا کر سکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ وہ اپنے اس غلام سے پردہ کرے۔

نیز مذکورہ حدیث سے پردہ کا واجب ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مالک کے لیے اپنے غلام کے سامنے اس وقت چہرہ کھلا رکھنا جائز ہے، جب وہ اس کی ملکیت میں ہے؛ لیکن جب اس کی ملکیت ختم ہو جائے، تو اس پر مذکور غلام سے پردہ کرنا واجب ہے؛ کیوں کہ اب وہ غیر محرم ہو گیا، اور غیر محرم مردوں سے پردہ کرنا واجب ہے۔

اور قرآن مجید کی سورہ احزاب آیت ۵۵ میں پوری وضاحت کی گئی ہے کہ ازواج مطہرات کا کن سے پردہ ضروری نہیں ہے؟

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾

کوئی گناہ نہیں ہے ان عورتوں کو سامنے ہونے کا اپنے باپوں سے، نہ اپنے بیٹوں سے، اور نہ اپنے بھائیوں سے، اور نہ اپنے بھائی کے بیٹوں سے، اور نہ اپنے بہن کے بیٹوں سے، اور نہ اپنی عورتوں سے، اور نہ اپنے ہاتھ کے مال (غلاموں) سے۔

الغرض امام طحاویؒ نے حدیث الباب اور آیت احزاب کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

جب تک کوئی مکاتب غلام بدل کتابت ادا نہیں کرتا؛ اس وقت تک اپنی سیدہ (خاتون مالک) کو دیکھ سکتا ہے؛ لیکن جیسے ہی بدل کتابت ادا کر دیا، تو وہ آزاد ہو جائے گا، بلکہ وہ اجنبی مرد کے حکم میں ہو جائے گا، پھر اس کے لیے اپنی سیدہ کو دیکھنا درست نہیں ہوگا؛ حتیٰ کہ دیکھنے کے لیے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کرنا بھی درست نہیں ہوگا، گرچہ اس آیت میں ازواج نبی کو خطاب ہے، مگر حکم عام ہے، اس لیے باندی پر شوہر کی وفات کی صورت میں آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف عدت (دو مہینہ پانچ دن) ہوگی، اسی طرح طلاق کی صورت میں بھی نصف (دو حیض) عدت ہوگی۔

لیکن اگر وفات اور طلاق سے پہلے باندی نے بدل کتابت ادا کر دیا، تو دونوں صورتوں میں حرہ کی طرح عدت وفات اور عدت طلاق ہوگی۔

اسی طرح مکاتب باندی آزاد ہونے سے پہلے بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے؛ لیکن جب وہ آزاد ہوگئی، تو اب بغیر محرم کے سفر کرنا درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی مکاتب باندی اس نیت سے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کر رہی ہے کہ پردہ نہ کرنا پڑے، تو یہ عمل درست نہیں ہوگا۔ مکاتب مذکور غلام پر اس کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں، ہاں! اگر آزاد ہو گیا تو عام مسلمان مرد کے درجہ میں ہو جائے گا، لہذا صاحب نصاب ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی، ادائیگی زکوٰۃ سے سبکدوشی حاصل کرنے کے لیے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۲۷۶/۱)

صاحب عون المعبود کی توجیہ:

امام طحاوی کی تشریح کے علاوہ صاحب عون المعبود شرح ابی داؤد نے بھی حدیث الباب کی توجیہ اس طرح کی ہے:

جو مکاتیب بدل کتابت ادا کرنے پر قادر نہیں ہے، تو اس کی سیدہ پر، بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے پردہ واجب نہیں؛ لیکن وہ مکاتیب جو کچھ حصہ ادا کر چکا ہے اور بقیہ حصہ ادا کرنے پر قادر ہے، تو اس سے پردہ کرنا واجب ہوگا۔

(إن كان لإحداكن) وعند الترمذي: إذا كان عند مكاتب إحداكن وفاء (فلتحتجب) أي إحداكن، وهي سیدتہ (منہ) أي من المكاتب فإن ملكه قريب الزوال، وما قارب الشيء يعطى حكمه والمعنى أنه لا يدخل عليها. (عمون المعبود: کتاب الغنم ۷/۶۹، رقم: ۳۹۲۳)



باب: ۵۰

باب بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي رَفْعِ الْعِلْمِ عَنِ النَّاسِ وَقَبْضِهِ مِنْهُمْ

حَدَّثَنِي عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيُّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ
يَوْمًا، فَقَالَ: هَذَا أَوَانُ يُرْفَعُ الْعِلْمُ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يُقَالُ لَهُ: لَبِيدُ بْنُ رِيَادٍ يَا
رَسُولَ اللَّهِ: يُرْفَعُ الْعِلْمُ وَقَدْ أُثْبِتَ وَوَعْنَةُ الْقُلُوبِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: "إِنْ كُنْتُ لَأَحْسِبُكَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، ثُمَّ ذَكَرَ ضَلَالَةَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى
عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، قَالَ: فَلَقِيتُ شَدَّادَ بْنَ أَوْسٍ فَحَدَّثَنِي بِحَدِيثِ
عَوْفٍ، فَقَالَ: صَدَقَ عَوْفٌ، أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَوَّلِ ذَلِكَ يُرْفَعُ؟ الْحُشُوعُ حَتَّى لَا تَرَى خَاشِعًا.
(شرح مشکل الآثار: ۱/۲۷۷ ☆ رواه النسائي في الكبرى كذا في التحفة: ۸/۲۱۱، والطبرانی في الكبير: ۱۸/۷۵، والجزار: ۲۳۲)

خلاصہ الحدیث:

قیامت کا وقوع ایک ایسا یقینی امر ہے، جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا؛ لیکن یہ امر متیقن
نہیں ہے کہ قیامت کب واقع ہوگی؟ البتہ اس کی کچھ علامات ہیں، جن کی رسول اللہ ﷺ
نے نشان دہی کی ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت یہ ہے کہ دنیا سے علم اٹھالیا جائے گا، اور
یہ یکا یک نہیں ہوگا کہ علم اچانک اچک لیا جائے گا؛ بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ علماء اور اہل اللہ
یکے بعد دیگرے اٹھتے چلے جائیں گے، جہلاء سے مسائل پوچھے جائیں گے، وہ بغیر علم و فہم

کے فتویٰ دیں گے، پھر وہ خود بھی گمراہ ہوں گے دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔
چنانچہ اس باب کی پہلی کئی روایات میں رسول اللہ ﷺ نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے۔

اشکال:

حضرت عبدالرحمن بن عوف سے کئی طرق سے یہ روایت ہے، ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں علم اٹھنا شروع ہو گیا؛ لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟ اس لیے کہ حضور ﷺ کے ایام تو وہ ایام تھے، جن میں وحی نازل ہوتی تھی اور صحابہ کو علم کی تبلیغ کا حکم دیا گیا تھا، تو وہ بغیر علم کے کیسے تبلیغ کریں گے؟ اس میں یہ ذکر ہے کہ صحابہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ علم کیسے اٹھالیا جائے گا؟ جب کہ ہمارے پاس قرآن ہے، ہم اسے پڑھتے ہیں، اور ہماری اولاد نے اسے پڑھا اور سیکھا ہے۔

اور زیاد بن لبید کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے کہ علم کیسے اٹھالیا جائے گا؟ حالانکہ ہم لوگ قرآن پڑھتے ہیں، اور اپنی اولاد اور اہل کو بھی پڑھاتے ہیں، اور قیامت تک اپنی اولاد کو پڑھاتے رہیں گے اور سلف سے خلف تک پڑھاتے رہیں گے۔

قال أبو جعفر: فأنكر منكر هذه الأحاديث؛ وقال: كيف يكون العلم يرفع في زمن النبي عليه السلام وأيامه هي الأيام السعيدة التي لا أمثال لها والوحي فإنما كان ينزل عليه فيها فمحال أن يكون العلم الذي ينزل فيها ويبقى في أيدي الناس ليلغوه بعضهم بعضا إلى يوم القيامة كما أمروا به فيه يكون ذلك مرفوعا في تلك الأيام. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۸۰)

جواب:

حضرت عوف بن مالک کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے آسمان کی طرف

دیکھا، پھر یہ کہا ”ہذا اوان یرفع فیہ العلم“ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس سے وہ وقت مراد ہے، جس میں علم اٹھایا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابھی وہ وقت نہیں آیا ہے؛ بلکہ وہ وقت آپ کے بعد آئے گا، اس کی تائید قرآن مجید کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے: ”ہذا یومکم الذی کنتم توعدون“ (شرح مشکل الآثار: ۲۸۰/۱)

امام طحاوی نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے کہ جس وقت آپ نے آسمان کی طرف دیکھا، اس وقت آپ کو وہ وقت دیکھا یا گیا ہو، جس میں علم اٹھایا جائے گا، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب کی گمراہی سے احتجاج فرمایا، جب کہ ان کے پاس توریت اور انجیل دونوں کتابیں تھیں؛ لیکن یہ کتابیں گمراہی سے نہیں روک سکیں، بلکہ انبیاء دنیا سے جیسے ہی رخصت ہوئے، ویسے ہی ان کی ہدایت بھی رخصت کر دی گئیں، یعنی دنیا سے انبیاء جیسے گزرتے چلے گئے ویسے یہود و نصاریٰ سے ہدایت بھی جاتی رہی، نہ کہ انبیاء کے زمانہ میں ہی ہدایت رخصت ہوئی۔

فکان جوابنا لہ فی ذلک... إنما هو إشارة منه إلى وقت یرفع فیہ العلم قد یجوز أن یکون ہو وقت یکون بعدہ؛ لأن هذا إنما هو کلمة یشار بها إلى الأشياء... قد یحتمل أن یکون رسول اللہ علیہ السلام لما نظر إلى السماء أری فیہا الزمان الذی یرفع فیہ العلم فقال ما قال من أجل ذلك. وعند اليهود منهم التوراة وعند النصاریٰ منهم الإنجیل ولم یمنعہم من الضلالة وإنما کان ذلك بعد ذهاب أنبیائہم صلوات اللہ علیہم لافی أيامہم مما یدل علی ما ذکرنا من هذا الاحتجاجہ علیہ السلام بضلالة أهل الكتابین اليهود والنصارى. (شرح مشکل الآثار: ۲۸۱/۱)

رفع علم کے سلسلہ میں دکتور محمد ویلا لی رقمطراز ہیں:

علماء ربانین اور صالحین محصور ہو جائیں گے، ان میں جو کم علم کے لوگ ہوں گے، وہ اپنی زیادتی علم کا دعویٰ کریں گے، پھر وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے اور بغیر فہم و فراست کے دین کے بارے میں کلام کریں گے، اس وقت رفع علم ہوگا۔

اور قول نبی ﷺ ”إِنْ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَلْتَمَسَ الْعِلْمُ عِنْدَ الْأَصَاغِرِ“ کا یہی معنی ہے۔ (علامات نہایۃ العلم للدکتور محمد ویلا لی)

تعارض:

ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ علم ایک رات میں سینوں سے اچک لیا جائے گا؛ جب کہ طحاوی اور بخاری کی روایت میں ہے کہ تدریجاً علم کم ہوتا جائے گا، اس اعتبار سے تعارض پایا جاتا ہے۔
جمع و تطبیق:

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی راہ یہ نکالی ہے کہ شروع شروع میں رفع علم کی کیفیت اور سبب وہی ہوگا جو صحیح بخاری میں ہے یعنی علم تدریجاً کم ہوتا جائے گا، مگر عین قرب قیامت کے وقت دفعۃً ایک رات میں علوم سینوں سے اٹھالیے جائیں گے۔
والتوفیق بینہما أن أول أمر الرفع يكون كما في البخاري وهو برفع العلماء، ثم إبان الساعة يكون كما عند ابن ماجه أي ينتزع عن الصدور نزعا، فلا تعارض لا اختلاف الزمانين. (فيض الباری شرح صحیح البخاری ۱/۳۰۴ دار الضیاء الكويت، توفیق الباری: ۱/۱۶۳)

باب: ۵۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ
كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ، وَهُوَ فِي لِحَافِهَا

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النِّسَاءَ قُلْنَ لَهَا: إِنَّ النَّاسَ يَتَحَرَّوْنَ بِهَذَا يَأْتِيهِمْ يَوْمَ عَائِشَةَ وَإِنَّا
نُحِبُّ الْخَيْرَ كَمَا تُحِبُّهُ عَائِشَةُ، فَإِذَا جَاءَكَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُولِي لَهُ: إِنَّ النَّاسَ
يَتَحَرَّوْنَ بِهَذَا يَأْتِيهِمْ يَوْمَ عَائِشَةَ، وَإِنَّا نُحِبُّ الْخَيْرَ كَمَا تُحِبُّهُ عَائِشَةُ، فَلَوْ أَمَرْتَ النَّاسَ
فِيهِ لَدُونَكَ حَيْثُ كُنْتَ، قَالَتْ: فَلَمَّا جَاءَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ لَهُ، فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَلَمَّا
خَرَجَ، قُلْنَ لَهَا: مَا فَعَلْتَ؟ قَالَتْ: قَدْ قُلْتُ لَهُ فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَقُلْنَ: عَاوِدِيهِ فَعَاوَدْتُهُ
فَأَعْرَضَ عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: يَا أُمُّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ، فَوَاللَّهِ مَا مِنْكُنَّ أَمْرًا يَنْزِلُ عَلَيَّ
الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِهَا لَيْسَ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ: لَا جَرَمَ وَاللَّهِ لَا أُؤْذِيكَ فِيهَا أَبَدًا. (شرح

مشکل الآثار: ۱/۲۹۱ ☆ رواہ البخاری (۳۷۷۵) والترمذی (۳۸۷۹) والنسائی (۶۸۷۷)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کو تمام ازواج پر کئی وجوہ سے
تفوق اور امتیاز حاصل تھا، ان میں سے ایک وجہ یہ تھی کہ حضور ﷺ حضرت عائشہ کے گھر
ہوتے، اور آپ پر آیت کا نزول ہوتا، اور لوگ اپنے ہدایا کو پیش کرنے کے لیے حضرت
عائشہ کی باری کا انتظار کرتے، اور جیسے ہی ان کی باری کا دن آتا، سب لوگ ان کے گھر ہدیہ

بھیجتے، چنانچہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں اسی کے سلسلہ میں بحث ہے حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ عورتوں نے ان سے کہا کہ لوگ ہدیہ پیش کرنے کے لیے حضرت عائشہؓ کے دن کو تلاش کرتے ہیں، اس لیے آپ ﷺ سے یہ درخواست کریں کہ آپ ﷺ لوگوں کو یہ حکم دیں کہ وہ صرف حضرت عائشہؓ کی باری میں ہدیہ نہ پیش کریں؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے جن کے یہاں آپ کی باری ہو، وہاں ہدیہ پیش کریں، الغرض حضرت ام سلمہؓ نے حضور کی خدمت میں تین مرتبہ اس کی گزارش کیں، مگر دو مرتبہ آپ ﷺ نے اعراض کیا، البتہ جب ام سلمہؓ نے حضور ﷺ سے تیسری مرتبہ درخواست کی، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ مجھے حضرت عائشہؓ کے معاملہ میں مت سناؤ؛ اس لیے کہ جب میں حضرت عائشہؓ کے لحاف میں ہوتا ہوں تو مجھ پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوتی ہے۔

تضاد:

اسی باب میں حضرت ام سلمہؓ سے ایک دوسری روایت ہے، جو اوپر کی روایت کے خلاف ہے، چوں کہ اس میں غزوہ تبوک میں تین صحابہ کے پیچھے رہنے اور پچاس دن کے بعد توبہ کی قبولیت والی آیت ان کے گھر میں، اور ان کی نوبت میں نازل ہونے کا ذکر ہے۔

فقال قائل: فقد روي عن أم سلمة في غير هذا الحديث ما يضاد ما في هذا الحديث..... قال كعب: وأخبرتني أم سلمة زوج النبي عليه السلام وكانت محسنة في شأني أن رسول الله عليه السلام كان عندها تلك الليلة تعني التي نزلت فيها توبته قالت: فلما بقي ثلث من الليل نزلت عليه توبتنا فقال: يا أم سلمة تيب على كعب وصاحبيه... (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹۲)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ دراصل دونوں احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ

حضرت ام سلمہ کی دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے کہ جب آیت توبہ حضرت ام سلمہ کے گھر اور باری میں نازل ہوئی تھی؛ تو اس وقت آپ حضرت ام سلمہ کے لحاف میں نہیں تھے کیوں کہ یہاں لحاف کا کوئی تذکرہ نہیں ہے؛ جب کہ حضرت ام سلمہ کی پہلی روایت میں یہ ہے کہ وحی حضرت عائشہ کے لحاف کے علاوہ کسی اور کے لحاف میں نہیں اتری۔

فكان جوابنا له عن ذلك بتوفيق الله أن ما في هذا الحديث غير مضاد لما في الحديث الأول؛ لأن الذي في هذا الحديث إنما هو إخبار أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزلت عليه توبة كعب وصاحبيه في بيتها وفي ليلتها، لا ما سوى ذلك، وقد يجوز أن يكون نزل ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو في غير لحافها. وفي الحديث الأول إثبات أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: والله ما منكن امرأة ينزل علي الوحي وأنا في لحافها ليس عائشة، ففي ذلك إثبات أن نزول الوحي كان عليه، وهو في لحاف عائشة، وليس ذلك في الحديث الثاني الذي ذكرناه في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۹۳)

اقوال المحدثين:

اس تعارض کا ازالہ دیگر محدثین مذکورہ صورتوں میں کرتے ہیں، چنانچہ قاضی جلال الدین رقمطراز ہیں: وہ واقعہ جو حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے، وہ حضرت ام سلمہ کے بستر میں وحی نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔

البتہ ایک جواب علامہ سیوطی نے اتقان میں دیا ہے، اور وہ مسند ابی یعلیٰ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت ہے، جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب آپ ﷺ پر وحی نازل ہوتی، اور آپ ﷺ اپنے اہل خانہ کے پاس ہوتے، تو وہ لوگ آپ کے پاس سے اٹھ

کر کے چلے جاتے تھے، اور میری خصوصیت یہ ہے کہ آپ پر ﷺ وحی نازل ہوتی تھی، تو میں آپ کے ساتھ آپ کے لحاف میں ہوتی۔

قال القاضي جلال الدين: لعل ما في حديث عائشة كان قبل القصة التي نزل الوحي فيها في فراش أم سلمة انتهى. قال السيوطي في الإتقان: ظفرت بما يؤخذ منه جواب أحسن من هذا فروى أبو يعلى في مسنده عن عائشة قالت: أعطيت تسعا الحديث، وفيه: وإن كان الوحي لينزل عليه وهو أهله فينصرفون عنه، وإن كان لينزل عليه وأنا معه في لحافه، وعلى هذا لا معارضة بين الحديثين انتهى. (تحفة الاحوزي: ۱۰/۲۵۶ ابواب المناقب)



باب: ۵۲

باب بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

مَنْ نَهَى عَنْ تَقْلِيدِ الْخَيْلِ الْأَوْتَارِ

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَهْلُهَا مُعَانُونَ عَلَيْهَا، وَأَمْسَحُوا نَوَاصِيهَا، وَادْعُوا لَهَا بِالْبَرَكَاتِ، وَقَلِّدُوهَا وَلَا تُقْلِدُوهَا الْأَوْتَارَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۹۳ ☆ رواه احمد: ۳/ ۳۵۲، واورده البیہقی: ۵/ ۲۵۹)

خلاصۃ الحدیث:

مسلمانوں کے اعمال کی صحت و قبولیت کا دار و مدار ایمان و عقیدہ کی درستگی پر ہے، اگر اس میں کسی اعتبار سے گھوٹ آجائے، تو اعمال کی صحت میں فرق ہی نہیں بل کہ سارے اعمال رائیگاں ہو جاتے، زمانہ جاہلیت میں عرب میں یہ عقیدہ تھا کہ گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت باندھنے سے گھوڑے نظر بد سے محفوظ ہو جاتے ہیں اس لیے اس وقت اور ابتداء اسلام میں لوگ باندھا کرتے تھے؛ لیکن یہ عمل ایمان و یقین اور تقدیر کے خلاف تھا قضاء و قدر کا تقاضا یہ ہے کہ اچھے اور برے حالات کے فیصلے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں، اس کو بدلنے میں کمان کی تانت باندھنے اور کسی چیز کا کوئی دخل نہیں ہوتا؛ اس لیے اس باب کی پہلی

روایت میں رسول اللہ ﷺ نے اس پر قدغن لگاتے ہوئے اس عمل سے منع کیا ہے، ”ولا تقلدوها الأوتار.“ (گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت مت باندھو)

چوں کہ گھوڑا تمام جانوروں میں بہت ہی وفادار جانور ہوتا ہے، چنانچہ سورہ عادیات کی کئی آیات میں اس کی شجاعت و دلیری اور اپنے مالک کی حفاظت کے لیے جان کی بازی لگانے والی صفات ذکر کی گئی ہیں:

وَالْعِدَابِ صُبْحًا ۖ فَالْمُؤَرِّبِ قَدْحًا ۖ فَالْمُغِيرِ صُبْحًا ۖ فَأَتَرْنَ بِهِ نَقْعًا ۖ
فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ۖ (العادیات)

قسم ہے ان گھوڑوں کی جو ہانپتے ہوئے دوڑتے ہیں، پھر ٹاپ مار کر آگ جھاڑتے ہیں، پھر صبح کے وقت تاخت و تاراج کرتے ہیں، پھر اس وقت غبار اڑاتے ہیں، پھر اس وقت جماعت میں جا گھستے ہیں۔

بہر حال احادیث میں جہاد کے تعلق سے اس کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے؛ اس لیے اس حدیث میں صاحب گھوڑا کو اس کی دیکھ ریکھ کی تاکید کی گئی ہے۔ ”وامسحوا نواصیہا“ کا مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کو گرد و غبار سے صاف ستھرا رکھا جائے، اس کی پیشانی پر ہاتھ پھیرا جائے، اس سے گھوڑوں کو سکون ملتا ہے۔

تضاد:

حضرت جابرؓ کی روایت میں گھوڑے کی گردن میں علامت کے طور پر قلابہ لگانے کی اجازت دی گئی ہے، مگر نظر بد سے بچنے کے لیے قلابہ باندھنے سے منع کیا گیا ہے۔

لیکن حضرت ابو بشیرؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، کیوں کہ اس میں دونوں کی ممانعت ہے۔

عن أبي بشير أن رسول الله ﷺ في بعض أسفاره بعث رجلا، وقال: لا تدع

قلادة وترو لا قلادة في عنق يعني إلا قطعته. (شرح مشکل الآثار: ۲۹۶/۱)

دفع تعارض:

چوں کہ حضرت جابر کی روایت میں دو الفاظ آئے ہیں ”قلدوہا، ولا تقلدوہا“۔
اور دونوں میں نمایاں فرق ہے، لفظ ”قلدوہا“ سے وہ رسی مراد ہے، جسے عام طور پر
صاحب گھوڑا اس کی گردن میں باندھتے ہیں، اس کی رسول اللہ ﷺ نے اجازت دی ہے؛
اس لیے اس کے باندھنے میں کوئی قباحت نہیں۔

رہا یہ مسئلہ کہ گھوڑے کو قلادہ باندھنے سے حضور ﷺ نے منع کیوں کیا ہے؟ اس کی
وجہ یہ ہے گھوڑے کو نظر بد سے بچانے کے لیے کمان کی تانت اس کی گردن میں باندھنا،
عقیدہ تقدیر کے خلاف ہے، اس لیے آپ ﷺ نے منع کیا ہے۔

بہر حال امام طحاوی کی مذکورہ بالا توجیہ سے حضرت جابر کے دونوں الفاظ کے حکم میں
فرق واضح ہو جاتا ہے۔

فوجدنا فيه أمر النبي عليه السلام بتقليد الخيل بقوله: ”وقلدوها“ فكان ذلك
معقولاً أنه أراد التقليد الذي يفعله الناس، وهو تقليد الخيل في أعناقها، ثم أتبع ذلك
بقوله: ”ولا تقلدوها الأوتار“ فانتفى بذلك أن يكون أراد الترات، وثبت به أن ما يقلده
في أعناقها مما أمر بتقليدها إياه هو ما لا يخاف عليها منه كما يخاف عليها من الأوتار
إذا قلدها. (شرح مشکل الآثار: ۲۹۶/۱)

رہا یہ مسئلہ کہ حضرت ابو بشیر کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے گردن میں تانت اور
قلادہ (کوئی رسی) باندھنے سے منع کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس وقت یہ چیزیں
گھوڑے کی گردن میں نظر بد سے بچنے کے لیے ڈالتے تھے، جو عقیدہ اور قضا و قدر کے خلاف

ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے کو کوئی چیزیں ٹال نہیں سکتی، الغرض رسول اللہ ﷺ نے غلط عقیدہ کی بنا پر دونوں کو گردن سے کاٹنے کا حکم فرمایا جیسا کہ ابو عبیدہ کے قول سے واضح ہوتا ہے، قال أبو عبیدہ: وبلغنی عن مالک أنه قال: إنما کان ذلك یفعل بها مخافة العین علیہا... فأمرهم النبی علیہ السلام بقطعہا؛ لأنها لا ترد من قدر اللہ عز وجل شیئاً.

اقوال المحدثین:

علامہ خطابی رقم طراز ہیں: چوں کہ شدت رکض کی وجہ سے (یعنی سختی سے ایڑ لگانے سے) جانوروں کے دم گھٹنے کا اندیشہ ہوتا تھا، اس لیے آپ ﷺ نے جانوروں کے گلے میں تانت باندھنے سے منع فرمایا ہے:

قلت: أمره صلى الله عليه وسلم بقطع قلائد الخيل؛ يتأول على وجوه، وقال بعضهم: إنما نهى عن تقليدها الأوتار لئلا تختنق بها عند شدة الركض. (معالم السنن: ۳/۳۸۸ دار المعارف بیروت لبنان)

اس سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ نے علامہ ابن جوزی کے حوالہ سے تین اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اہل عرب موٹے کپڑے کا تانت اونٹ کو نظر بد سے بچانے کے لیے باندھتے تھے، چنانچہ انہیں تانت کو کاٹنے کا حکم دیا گیا یا اس طور کہ یہ جان لیں کہ اس تانت (قلادہ) میں کوئی طاقت نہیں کہ تقدیر الہی کو بدل دے، یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔

(۲) دوسرا قول وہی ہے جو اوپر علامہ خطابی کے حوالہ سے نقل کیا گیا:

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نظر بد سے بچنے کے لیے گھنٹیاں لٹکاتے تھے۔

قال الحافظ: قال ابن الجوزی: وفي المراد بالأوتار ثلاثة أقوال؛ أحدها: انهم كانوا يقلدون الإبل أوتار القسي لئلا تصيبها العين بزعهم، فأمروا بقطعها علماً بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئاً، وهذا قول مالك.

وثانیہا: النهی عن ذلك لثلاث تختنق الدابة بها عند شدة الرکض... الخ.

ثالثها: إنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس، حکاه الخطابی. (بذل الجہود: ۱۲۹/۹)

الغرض گھوڑے کی گردن میں قلابہ باندھنے کی ممانعت مکروہ تنزیہی کے حکم میں اس وقت ہے، جب کہ اس کی کوئی ضرورت نہ ہو، یہی حکم تعویذ کے لٹکانے میں بھی ہے، لیکن اگر تعویذ میں اللہ کا کلام اور اسماء حسنی ہوں، اور برکت کے حصول کے لیے اور شیطان سے پناہ چاہنے کے لیے لٹکایا ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں چنانچہ امام نووی رقم طراز ہیں:

قال النووي: وغيره الجمهور على أن النهی للكرامة وانها كراهة تنزيهية، يمنع منه قبل الحاجة، ويجوز عند... هذه كله في تعليق التمايم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه وأما ما فيه ذكر الله فلا نهی فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه. (بذل

الجہود: ۱۲۹، ۱۳۰/۹)



باب: ۵۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:

نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَمَا ذَكَرَ مَعَهُ سِوَاهُ فِي

الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ ذَلِكَ فِيهِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّئُ الْمَوْتَ﴾ [البقرة: ۲۶۰] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿قُلُوبِي﴾ [البقرة: ۲۶۰] وَيَزَحُّمُ اللَّهُ لُوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ كَمَا لَبِثَ يُوشُفُ لَا أَجَبْتُ الدَّاعِيَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹۷ ☆ رواه البخاری (۳۳۷۲، ۳۳۷۳) ومسلم (۱۵۱) وابن ماجه (۴۰۲۶))

خلاصہ الحدیث:

عام طور پر قرآن مجید کی آیات کسی واقعہ یا شان نزول کے پیش آنے کے بعد نازل ہوئی ہیں، اسی طرح مذکورہ سورہ بقرہ کی آیت بھی، اس سے متعلق واقعہ یہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے موت کے بعد انسان کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ سے استفسار کیا، تو بعض صحابہ نے یہ فرمایا میرے نبی کو کسی چیز کے بارے میں شک نہیں ہوا، اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا ”نحن أحق بالشك من إبراهيم“ کہ ہم حضرت ابراہیم کے مقابلہ میں شک کے زیادہ حق دار تھے۔

الغرض آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے، بلکہ اپنی ذات کے لیے بھی مذکورہ شک کا اثبات فرمایا؛ حالاں کہ دونوں کا اس طرح شک میں مبتلا ہونا امر محال ہے، اس لیے شارحین نے اس کی متعدد توجیہیں بیان کی ہیں۔

امام طحاوی کی توجیہ:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جس وقت آگ میں ڈالا گیا، انہوں نے اس وقت اللہ کا ایک ایسا کھلا ہوا معجزہ دیکھا، جس کو نہ ان سے پہلے کسی نے دیکھا، نہ ان کے بعد کسی نے دیکھا، بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے تو وہ معجزہ نہیں دیکھا، پھر بھی ہم کو شک نہیں ہوا، تو حضرت ابراہیم کو کیسے شک ہوتا؟ کیوں کہ انہوں نے معجزہ دیکھا تھا، اس سے یہ بات بے غبار ہو گئی کہ حضرت ابراہیم کا سوال کرنا شک کے لیے نہیں تھا بلکہ اطمینان قلب کے لیے تھا۔

فوجدنا إبراهيم عليه السلام قد رأى من آيات الله في نفسه الآية التي لم ير مثلها، وهو إلقاء أعدائه إياه في النار فلم تعمل فيه شيئا لوحى الله إليها: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ فكانت آية معجزة لم ير مثلها قبلها ولا بعدها فقال النبي عليه السلام لينفي الشك عن إبراهيم عند قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ أَيْدِإِنَاوَلَمْ نَرِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ الْآيَةَ الَّتِي أَرَاهَا إِبْرَاهِيمَ فِي نَفْسِهِ لَا نَشْكُ فِي إِبْرَاهِيمَ مَعَ رُؤْيَاهَا فِي نَفْسِهِ أَحْرَىٰ أَنْ لَا يَشْكُ. (شرح مشکل الآثار: ۲۹۹/۱)

اقوال المحدثین:

مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں:

در حقیقت حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال شک کی بنا پر نہیں تھا؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ

اس کی کیفیت کیا ہوگی؟ کیوں کہ انسان کی یہ فطرت ہے کہ جو چیز اس کے مشاہدہ میں نہیں ہوتی اس کی کیفیات کی کھوج لگانے کی فکر میں رہتا ہے، اور اس ذہنی انتشار کو رفع کرنا اور قلب کو سکون مل جانے کا ہی نام اطمینان ہے، اسی لیے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ کے سامنے یہ درخواست کی۔ (معارف القرآن: ۵۶۹/۱)

امام نوویؒ نے امام مزنیؒ اور جماعت من العلماء کے حوالہ سے یہ لکھا ہے:

حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں شک فی احیاء الموتی محال تھا، اس لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شک کی نسبت اپنی طرف کی ہے، یہ آپ کا قول تواضع اور ادب کے اعلیٰ معیار پر قائم ہے۔

قالہ الإمام أبو إبراہیم المزنی صاحب الشافعی وجماعات من العلماء معناه أن الشك مستحيل في حق إبراہیم فإن الشك في إحياء الموتى لو كان متطرقا إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراہیم وقد علمتم أنني لم أشك فاعلموا أن إبراہیم عليه السلام لم يشك وإنما خص إبراہیم صلى الله عليه وسلم لكون الآية قد يسبق إلى بعض الأذهان الفاسدة منها احتمال الشك وإنما رجع إبراہیم على نفسه صلى الله عليه وسلم تواضعا وأدبا. (شرح صحيح مسلم للنووي: ۸۵/۱)

اور یہی بات ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث میں ذکر کی ہے:

فقال رسول الله ﷺ: ”أنا أحق بالشك من إبراہیم عليه السلام“ تواضعا منه وتقديما لإبراہیم عليه السلام على نفسه. (تاویل مختلف الحدیث: ۹۲، دار الفکر)

صاحب تحریر نے قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دو معنی مراد لیا ہے۔

(۱) عام قاعدہ ہے کہ انسان دوسرے کی طرف سے دفاع کرتا ہے اور اس کے قول و فعل کو اپنی طرف منسوب کر دیتا ہے، چنانچہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مقصد کے لیے

یہ جملہ ارشاد فرمایا ہے۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ حضرت ابراہیم کا استفسار شک کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ حق الیقین کے لیے تھا، قال صاحب التحرير... ویقع لی فیہ معنیان؛ أحدهما أنه خرج مخرج العادة في الخطاب، فإن من أراد المدافعة عن إنسان؛ قال للمتکلم فیہ: ما كنت قائلاً لفلان أو فاعلاً معه من مكروه، فقله لی وافعله معی ومقصوده: لا تقل ذلك فیہ. والثاني أن معناه أن هذا الذي تظنونہ شكاً أنا أولى به، فإنه ليس بشك؛ وإنما هو طلب لمزيد اليقين. (شرح صحیح مسلم للنووی: ۸۶/۱ سہارنپور)

قوله: ويرحم الله لوطاً، لقد كان يأوى إلى ركن شديد“ کی توجیہ:

اس کا پس منظر یہ ہے کہ قوم لوط کی ہلاکت کے لیے دو فرشتے آئے، قوم نے ان کی خوبصورتی کو دیکھ کر حضرت لوط سے کہا ان کو ہمارے حوالہ کر دیں؛ تاکہ ہم اپنی ہوس پوری کریں، حضرت لوط کو بڑی غیرت آئی، قوم کو ہر طرح سمجھانے کی کوشش کی، مگر وہ اپنی عادت پر قائم رہے، بالآخر حضرت لوط علیہ السلام پریشان ہو کر یہ کہا: کاش کہ تمہارے مقابلہ میں مجھے ذاتی طاقت یا کوئی مضبوط سہارا ہوتا، تو مہمانوں کو بچا لیتا۔

اس پر حضور ﷺ نے حضرت لوط کے بارے میں کہا کہ اصل سہارا تو اللہ تعالیٰ کا سہارا ہے، نیز آپ ﷺ کا ”یرحم الله لوطاً“ کہنا دعا اور تعظیم کے طور پر ہے۔

وله ذلك الركن الشديد من الله الذي لا ركن مثله. (شرح مشکل الآثار: ۲۹۹/۱)

امام نووی رقمطراز ہیں: حضرت لوط علیہ السلام کا اس جملہ سے (اگر مجھے ذاتی طاقت یا کوئی مضبوط سہارا ہوتا، تو اسے استعمال کر کے مہمانوں کو قوم کی نازیبا حرکات سے بچا لیتا) اللہ تعالیٰ کے سہارا سے پہلو تہی کرنا مقصود نہیں تھا؛ بلکہ اس جملہ سے مہمانوں کی دلجوئی کرنا مقصد تھا۔

قال النووی: قصد لوط عليه السلام إظهار العذر عند أضيافه، وأنه لو استطاع دفع المكروه عنهم بطريق ما لفعله وأنه بذل وسعه في إكرامهم والمدافعة عنهم، ولم يكن ذلك إعراضاً منه صلى الله عليه وسلم عن الاعتماد على الله تعالى، وإنما كان لما ذكرناه من تطيب قلوب الأضياف. (شرح مسلم للنووی: ۸۵/۱ باب: ۶۹)

قول رسول ”ولو لبثت في السجن مثل ما لبث يوسف“ کی توجیہ:

حضرت یوسفؑ کے سامنے زنان مصر کی طرف سے دو باتوں کی پیشکش ہوئی، ایک زلیخا کی دعوت قبول کرنا، دوسری بات یہ کہ جیل خانہ کے لیے تیار رہنا، تو حضرت یوسفؑ نے دوسری تجویز کو ترجیح دی۔ یہاں آپ ﷺ کے اس قول سے حضرت یوسفؑ کی تعریف کرنا مقصود ہے، ان کی تعظیم میں یہ فرمایا: اگر حضرت یوسفؑ کی طرح مجھے دعوت دی جاتی، تو میں داعی کی پکار کو قبول کر لیتا۔

أي: لأن يوسف لما جاءه الداعي؛ قال له: ﴿ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة﴾ [يوسف: ۵۰] الآية، أي: كنت أجبت الداعي؛ لأن في ذلك خروجي من السجن الذي كنت فيه. (شرح مشکل الآثار: ۳۰۱/۱)

چنانچہ اس کو امام عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ دینوری نے ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ کے اس قول سے حضرت یوسفؑ کی تعریف کرنا مقصود ہے، اور یہ بات بھی آپؑ نے تواضعاً فرمائی ہے۔ وقال: ”لو كنت مكانه، ثم دعيت إلى ما دعي إليه من الخروج من الحبس، لأجبت، ولم أتلبث“. وهذا أيضاً جنس من تواضعه، لا أنه كان عليه، لو كان مكان يوسف فبادر وخرج، أو على يوسف لو خرج من الحبس مع الرسول، نقص ولا إثم. (تأويل مختلف الحديث: ۹۳، دار الفكر)



باب: ۵۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي

مُرَادِ اللَّهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ

وَاسْتَكْبَرْتُ﴾ [احقاف: ۱۰] هَلْ هُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ أَوْ مِنْ سِوَاهُ

عَنْ سَعْدٍ، قَالَ: مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لِأَحَدٍ يَمُشِي عَلَى الْأَرْضِ: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ. وَفِيهِ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُ﴾. (شرح مشکل الآثار: ۳۰۲/۱ ☆ رواہ البخاری (۳۸۱۲) و مسلم (۲۴۸۳) خلاصۃ الحدیث:

جس طرح رسول اللہ ﷺ نے دنیا میں دس صحابہ کرام کو جنت کی بشارت دی؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں بھی فرمایا کہ وہ اہل جنت میں سے ہیں، نیز آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ان کے بارے میں سورہ احقاف کی یہ آیت: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُ﴾ (احقاف: ۱۰) نازل ہوئی ہے، گرچہ اس آیت میں کسی بنی اسرائیل کے عالم کا نام مذکور نہیں ہے، لیکن حضرت سعد کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک اور قتادہ نے بالاتفاق ذکر کیا ہے کہ یہ آیت

حضرت عبداللہ بن سلام کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ (معارف القرآن: ۷/۷۹۷)

اشکال:

لیکن یہاں بعض لوگوں نے اس سے انکار کیا ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں نازل نہیں ہوئی ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مکی سورتوں میں سے ہے اور حضرت عبداللہ بن سلام نے مدینہ منورہ میں اسلام قبول کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی ذکر کر رہے ہیں:

فأنكر منكر أن يكون عبد الله بن سلام هو المراد بهذه الآية وذكر أن المراد بها سواه، وأنها في سورة مكية، وأن إسلام عبد الله فإنما كان بالمدينة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۳)

نیز اس کی تائید کے لیے حضرت شعبی کی روایت ذکر کی ہے:

عن الشعبي في قوله تعالى: ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم﴾ قال: ليس عبد الله بن سلام، آية مكية، وإنما أسلم عبد الله بن سلام قبل وفاة النبي عليه السلام بعامين، وما أنزل فيه شيء من القرآن، وإنما أنزلت هذه الآية في رجل من بني إسرائيل آمن به قومه واستكبرتم أن تؤمنوا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۳)

حضرت شعبی سے روایت ہے کہ ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم﴾ یہ آیت عبداللہ بن سلام کے بارے میں نہیں ہے، کیوں کہ یہ آیت مکی ہے، اور حضرت عبداللہ بن سلام نے حضور ﷺ کی وفات سے دو سال پہلے اسلام قبول کیا ہے، اس لیے ان کے بارے میں قرآن کی کوئی آیت کیسے نازل ہو سکتی ہے؛ البتہ وہ آیت بنی اسرائیل کے ایک فرد کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

جواب:

صاحب کتاب امام طحاوی نے جواب یہ دیا ہے کہ یقیناً وہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی؛ لیکن جمع قرآن کے موقع پر اُس سورہ میں لکھنے اور جمع کرنے کے لیے فرمایا جو مکی سورہ

تھی، گویا کہ وہ آیت زمانہ نزول کے اعتبار سے مدنی ہے؛ لیکن وضع کے اعتبار سے مکی ہے۔
 قال أبو جعفر: یعنی أنه قد كانت الآية تنزل بالمدينة فيؤمر بوضعها في سورة قد
 كانت نزلت بمكة. (شرح مشکل الآثار: ۳۰۶/۱)

رفع تعارض:

مزید امام طحاوی نے ایسی بات ذکر کی ہے جس سے باب کی پہلی روایت اور حضرت
 شعبی کی روایت میں جو تعارض ہے وہ رفع ہو جاتا ہے۔
 لکھتے ہیں: روایات میں اس آیت کے سلسلہ میں جو کچھ مذکور ہوا ہے، وہ رسول اللہ
 ﷺ کا کلام نہیں ہے؛ بلکہ وہ مالک کا کلام ہے۔

فوقفنا بذلك على أن ذكر نزول هذه الآية في هذا الحديث ليس من كلام النبي
 عليه السلام ولا من كلام سعد، وإنما هو من كلام مالك، فخرج بذلك أن يكون فيه
 حجة على الشعبي وسعيد بن جبیر. (شرح مشکل الآثار: ۳۰۷/۱)

اقوال المفسرين:

امام ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ آیت احقاف جاہل یہود و نصاریٰ کے لیے بطور توبیخ
 کے نازل ہوئی ہے، جو رسول اللہ ﷺ کی رسالت اور قرآن کا انکار کرتے ہیں، یہ خود اپنی
 کتابوں سے ناواقف ہیں؛ کیوں کہ بہت سے علماء بنی اسرائیل رسول ﷺ کی رسالت پر
 ایمان لائے، ان میں عبد اللہ بن سلام بھی ہیں۔ (تفسیر طبری: ۲۶/۹، بحوالہ شرح مشکل الآثار: ۳۰۳/۱)

نیز امام طبری لکھتے ہیں: عنی بہ عبد اللہ بن سلام، و علیہ اکثر اهل التاویل، وهم
 كانوا أعلم بمعاني القرآن. (حوالہ سابق)

اسی طرح بخاری اور مسلم میں بھی یہ روایت ہے: ”شهد شاهد من بنی اسرائیل“

سے عبداللہ بن سلام مراد ہیں، اور حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک، قتادہ کی یہی رائے ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں نازل ہوئی ہے، رہا یہ مسئلہ کہ وہ آیت مکی ہے اس میں کوئی منافات نہیں، کیوں کہ اس صورت میں یہ تاویل کی جائے گی کہ یہ پیش گوئی آئندہ کے لیے ہو جائے گی، کذا قال ابن کثیر۔ (معارف القرآن: ۷/۷۹۷)

حافظ ابن حجر کی توجیہ:

علامہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن سرین نے یہ جواب دیا ہے کہ کسی سورہ کے مکی یا مدنی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس کی تمام آیات وہیں نازل ہوئیں ہوں، اس اعتبار سے سورۃ الاحقاف مکی ہے مگر (وشہد شاہد...) والی دو آیات مدنی ہیں، اس کے مکہ میں نازل ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں، اس سے متعلق ایک اصول ملاحظہ کیجئے جسے مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے قلمبند کیا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے بعض آیات مستثنیٰ ہیں، یعنی بعض سورہ مکی ہے مگر اس کی چند آیات مدنی ہیں، اسی طرح بعض سورہ مدنی ہے؛ لیکن اس کی چند آیات مکی ہیں۔

أن في بعض السور المكية آيات نزلت بالمدينة وكذا في السور المدنية آيات نزلت بمكة قال ابن الحصار: كل نوع من المكي والمدني منه آيات مستثناة. (نفحات العير في مهمات التفسير: ۲۱۷)

تفسیر طبری میں ابن عباس سے منقول ہے کہ ابن سلام اور عمیر بن وہب بن یامین نضری کے بارے میں وہ نازل ہوئی ہے۔

عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: ما سمعت النبي يقول لأحد يمشي على الأرض انه من أهل الجنة الا لعبد الله بن سلام قال وفيه نزلت هذه الآية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ قَامَنَ وَاسْتَكْبَرَتْ﴾ (فتح الباری، کتاب مناقب

الانصار باب مناقب عبد اللہ بن سلام: ۷/۵۰۷

اسی طرح حضرت سعد کی روایت کو امام بخاری نے نقل کیا ہے، جس میں یہ بات مذکور ہے کہ ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ سے حضرت عبد اللہ بن سلام مراد ہیں۔

عن سعد قال: سمعت النبي ﷺ يقول لاحد: يمشي على الأرض أنه من أهل الجنة الا لعبد الله بن سلام قال: وفيه نزلت هذه الآية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ (رواه البخاري رقم الحديث: ۳۸۱۲ ص ۴۲۵، مسلم رقم الحديث: ۲۴۸۳)

قول الجمهور في المدارك وحقائق التاويل:

علامہ ابوالبركات النسفی نے المدارک التزیل وحقائق التاویل میں ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ سے متعلق جمهور مفسرین کے قول کو نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اس سے مراد حضرت عبد اللہ بن سلام ہیں۔

هو عبد الله بن سلام عند الجمهور، ولهذا قيل: إن هذه الآية مدنية لان إسلام ابن سلام بالمدينة. (المدارك التزيل وحقائق التاويل المشهور بالنسفی: ۲/۱۲۵ سورة احقاف: ۱۰)

باب: ۵۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكَلٍ مَارُويٍّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي
السَّبَبِ الَّذِي أُنْزِلَتْ فِيهِ الْآيَتَانِ اللَّتَانِ أَوَّلُ سُورَةِ الْحُجُرَاتِ: ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا﴾ الْآيَةُ ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ
صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ الْآيَةُ.

عَنِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: قَدِمَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ
أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمِلْهُ عَلَى قَوْمِهِ، وَقَالَ عُمَرُ: لَا تَسْتَعْمِلْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَتَكَلَّمَا
فِي ذَلِكَ حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ: مَا أَرَدْتُ إِلَّا خِلَافِي؟ قَالَ: مَا
أَرَدْتُ خِلَافَكَ، قَالَ: فَتَنَزَّلْتُ ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ
بِالْقَوْلِ﴾. [الحجرات: ۲] (شرح مشکل الآثار: ۳۱۰/۱ ☆ رواه الترمذی (۳۲۶۲))

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید کی آیات میں سے بعض وہ آیات ہیں جن سے
پہلے کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آیا، (جسے سبب نزول اور شان نزول کہتے ہیں)، اس کے بعد
آیات نازل ہوئیں، انہیں آیات میں سورہ حجرات کی ابتدائی آیات ہیں، جن کے نزول سے
پہلے یہ واقعہ پیش آیا، جو باب کی پہلی روایت میں مذکور ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیر بیان کرتے ہیں کہ اقرع بن حابس نبی کریم ﷺ

کے پاس آئے، حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اقرع بن حابس کو ان کی قوم کا امیر بنادیں، حضرت عمرؓ نے کہا: یا رسول اللہ! ان کو امیر نہ بنائیں، پس دونوں کی نبی کریم ﷺ کے سامنے گفتگو ہوئی، یہاں تک کہ دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں۔

پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا: آپ کا ارادہ بس مجھ سے اختلاف کرنا ہے، حضرت عمرؓ نے کہا: میرا ارادہ آپ سے اختلاف کرنے کا نہیں ہے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

اسی طرح ترمذی شریف میں ایک دوسری روایت ذکر کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بنو تمیم کا ایک قافلہ نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، حضرت ابوبکرؓ نے کہا: قعقاع بن معبد بن زرارہ کو امیر بنائیں، اور حضرت عمرؓ نے کہا: اقرع بن حابس کو امیر بنائیں، دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (الحجرات: ۲)

یعنی رسول اللہ ﷺ کے سامنے تقدم اور پیش قدمی نہ کرو۔

تعارض:

صاحب کتاب کی اس سے یہ غرض ہے کہ سورہ حجرات آیت: ۲ کا جو شان نزول ہے وہی آیت: ۱ کا بھی شان نزول ہے، جیسا کہ عبد اللہ بن زبیر کی روایت میں ہے کہ قبیلہ بنو تمیم کا ایک وفد حضور ﷺ کی خدمت میں آیا، تو حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ سے یہ عرض کیا کہ قعقاع بن معبد کو امیر بنائیں؛ لیکن حضرت عمرؓ نے اقرع بن حابس کو امیر بنانے کا مشورہ دیا، الغرض دونوں میں اختلاف ہو گیا، اور دونوں کی آواز بلند ہو گئی، پھر سورہ حجرات کی

ابتدائی آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ نازل ہوئی۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۲)

قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث أن الآية التي أنزلت في المعنى الذي كان من أبي بكر وعمر المذكور في هذا الحديث هي: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول﴾ وقد روي أن الآية التي أنزلت في ذلك هي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ۱] الآية. جمع وتطبيق:

دونوں احادیث ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اس لیے یہاں ممکن ہے کہ دونوں واقعہ کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہو، جیسا کہ حضرت انس کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فكان ما في الحديثين الأولين أشبه بأن تكون الآية المذكورة فيهما هي التي أنزلت فيما كان من أبي بكر وعمر في المعنى المذكور فيهما والله أعلم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۳)

اقوال المفسرين:

ابن کثیر کی توجیہ

حافظ ابن کثیرؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سورہ حجرات آیت: ۲ اور آیت ۱، دونوں کے شان نزول ایک ہی واقعہ ہے:

رفعا أصواتهما عند النبي صلى الله عليه وسلم، حين قدم عليه ركب بني تميم، فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس رضي الله عنه أخي بني معاشع، وأشار الآخر برجل آخر، قال نافع: لا أحفظ اسمه، فقال أبو بكر لعمر رضي الله عنهما: ما أردت إلا

خلافی، قال: ما أردت خلافاً، فارتفعت أصواتهما في ذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ﴾

ثم قال البخاری: قدم ركب من بني تمیم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر رضي الله عنه: أمر (القعقاع بن معبد)، وقال عمر رضي الله عنه: بل أمر (الأقرع بن حابس)، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ما أردت إلا خلافي، فقال عمر رضي الله عنه: ما أردت خلافاً، فتماريا حتى ارتفعت أصواتهما؛ فنزلت في ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا﴾ (تفسير ابن كثير: سورة حجرات: ۲-۳)

الغرض تمام مفسرین نے ایک ہی واقعہ کو سورہ حجرات کی دونوں آیات کا شان نزول قرار دیا ہے، جس میں امیر کے انتخاب میں حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے مابین اختلاف ہوا، اور دونوں کی آواز بلند ہو گئی، اس پر دونوں آیات نازل ہوئیں، اور یہ ممکن ہے جیسا کہ مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے لکھا ہے کہ سبب کے توحید کے ساتھ نازل متعدد ہو سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

لا يخفى عليكم أنه قد يتعدد النازل مع توحيد السبب بأن يكون أمر واحد سبباً لنزول آيتين أو آيات متعددة. (نفحات العير في مهمات التفسير: ۱۰۸/۱)

اسی طرح حضرت انس کی روایت میں حضرت ثابت بن قیس کا جو واقعہ ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی آیت کا شان نزول ہے، چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی، تو حضرت ثابتؓ نے یہ سمجھا کہ: اب میرے سارے اعمال ضائع ہو گئے، میرا شمار اہل نار میں سے ہو گیا، اس وجہ سے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آنے سے کترانے لگے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے اہل جنت میں سے ہونے کی بشارت دی، یہاں تک کہ جنگ یمامہ میں حضرت ثابت کو جام شہادت نوش کرنے کا موقع ملا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱۱۳/۳)

الغرض اس آیت سے یہ بات عیاں ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے روبرو بلند آواز سے گفتگو کرنا ایک قسم کی بے ادبی ہے، اس سے احتراز کرنا چاہئے، اس آیت کے نزول کے بعد صحابہ کرام بہت ہی پست آواز میں بات کرتے، حتیٰ کہ حضرت عمر اس قدر آہستہ آواز میں کلام کرتے کہ دوبارہ پوچھنا پڑتا تھا۔

قاضی ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی تعظیم آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی ایسے ہی واجب ہے جیسا کہ آپ ﷺ کی حیات میں تھی، چنانچہ آپ کی قبر کے پاس بلند آواز سے صلاۃ و سلام کرنا ادب کے خلاف ہے، اسی طرح درس حدیث کی مجلس میں شور و شغب کرنا بے ادبی ہے۔ (معارف القرآن: ۸/۱۰۰-۱۰۱)



باب: ۵۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ:
 ”إِنَّ الشَّيْطَانَ يَغْقِدُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ ثَلَاثَ عُقَدٍ إِذَا نَامَ، كُلُّ
 عُقْدَةٍ مِنْهَا يَضْرِبُ مَكَانَهَا عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَإِذَا أَصْبَحَ وَلَمْ يُصَلِّ
 أَصْبَحَ كَسَلَانَ خَبِيثَ النَّفْسِ“

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَغْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ
 أَحَدِكُمْ إِذَا نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ، كُلُّ عُقْدَةٍ يَضْرِبُ مَكَانَهَا عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ ارْقُدْ، فَإِذَا
 اسْتَيْقَظَ فَإِنْ ذَكَرَ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ انْحَلَّتْ عُقْدَتُهُ، وَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَتُهُ، وَإِنْ صَلَّى
 انْحَلَّتْ عُقْدَتُهُ وَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ.
 (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۲) رواه البخاری (۱۱۳۲) ومسلم (۷۷۶) وابوداود (۱۳۰۶)

خلاصہ الحدیث:

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ شیطان انسان کا ازلی دشمن ہے، اس کی ہمیشہ یہی چاہت
 ہوتی ہے کہ کسی طرح انسان کو دنیا اور اس کی زیب و زینت کا جھانسنہ دے کر اللہ سے اور ان
 عبادات سے غافل کر دیں، جو تقرب الہی کے زینہ ہیں، اس کے خاطر کبھی تلاوت قرآن سے
 غافل کرتا ہے، تو کبھی جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے سے، کبھی نماز میں طرح طرح کی باتیں

ذہنوں میں ڈالتا ہے تو کبھی ہر ایک کی گردن پر گرہیں باندھتا ہے، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ: جب تم میں سے کوئی سونے لگتا ہے، تو شیطان اس پر تین گرہیں لگاتا ہے، اگر بیدار ہو کر ذکر اللہ کرتا ہے، تو ایک گرہ کھل جاتی ہے، پھر وضو کرتا ہے، تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے، اور جب نماز پڑھ لیتا ہے، تو تیسری گرہ بھی کھل جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ بہت ہی نشاط و چستی کے ساتھ صبح کرتا ہے، ورنہ سستی و کسلان کے ساتھ صبح کرتا ہے۔

اشکال:

حضور ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں نفس کو خبث کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے؛ جب کہ حضورؐ نے دوسری حدیث میں نفس کو خبث کی صفت کے ساتھ متصف کرنے سے منع فرمایا ہے۔

جیسا کہ حضرت کی روایت میں ہے:

عن عائشة، رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: لا يقولن أحدكم: خبث نفسي، وليقل: لقسست نفسي. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۹)

فقال قائل: فكيف تقبلون هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رويتهم عنه النهي عن وصف النفس بالخبث وأمره أن يقول من يريد أن يقول: خبث نفسي: "لقسست نفسي" مكان "خبث نفسي". (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۹)

جواب:

امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ جس طرح نفس کا فسق کے ساتھ وصف بیان کرنا درست ہے، اسی طرح اس کا خبث کے ساتھ بیان کرنا درست ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ذکر کیا ہے:

﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾ (النور: ۲۶)

البتہ یہ لفظ اس شخص کے ساتھ متصف کرنا ناپسندیدہ ہے، جس میں وہ فسق کی بات موجود نہ ہو؛ بلکہ وہ ”لقست نفسی“ کہے اگرچہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے، اہل عرب نے بھی ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے؛ لیکن ”خبث“ میں قبح کا معنی زیادہ ہے، اس لیے اگر کسی میں کوئی ناپسندیدہ وصف نہیں ہے، تو اس کو اس کے ساتھ متصف کرنا درست نہیں ورنہ درست ہے، جیسا کہ ابن ابی جرہ نے نقل کیا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن وصف النفس بالخبث وصف لها بالفسق ومنه قول الله تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾ [النور: ۲۶] فكان مكرها للرجل أن يفسق نفسه إذا لم يكن منها ما يوجب ذلك عليها وكان محبوبا له أن يقول مكان ذلك: لقست نفسي، وإن معناه معنى واحد، وهو الشراسة وشدة الخلق كذلك معناه عند أهل العربية... والخبث واللقس وإن كان المعنى المراد يتأدى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۳۲۲)

اقوال المحدثين:

مذکورہ اشکال کا جواب صاحب الدر المنضو د نے یہ دیا ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں منع خود اپنے بارے میں یہ لفظ بولنے سے ہے، اور یہاں متکلم یہ صفت دوسرے کے بارے میں بیان کر رہا ہے؛ لیکن اس صورت میں ایک اشکال اور ہوتا ہے کہ جو چیز اپنے لیے ناپسند ہو، وہ دوسرے کے لیے بھی ناپسند کرنی چاہئے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اس لفظ کو بلا کسی محرک اور مصلحت کے استعمال کرنا مناسب نہیں، ہاں! اگر کسی مصلحت کی بنا پر ہو جیسے تنفییر اور تحذیر مقصود ہو، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (الدر المنضو د شرح سنن ابی داؤد: ۲/۵۴۱)

علامہ خطابی نے ابو عبیدہ کی اتباع میں کہا ہے ”لقسست اور خبثت“ ہم معنی ہیں۔

قال الخطابي: تبعاً لابي عبيد: لقسست وخبثت بمعنى واحد. (فتح الباری: ۱۲/۲۰۳، رقم: ۶۱۸۰)

اور حافظ ابن حجرؒ کے بقول ”خبثت“ کا لفظ ہمیشہ معرض ذم میں ہی استعمال ہوا ہے، تو یہ حدیث اس کے منافی نہیں ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کے ساتھ متصف کرنا پسند نہ کرے، قلت لكن لم يرد ذلك إلا في معرض الذم فلا ينافي ذلك ما دل عليه حديث الباب من كراهة وصف الإنسان نفسه بذلك. (فتح الباری: ۱۲/۲۰۳)

اور ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے نہیں برائے ندب ہے، اس طرح (لقسست) کے استعمال کا امر بھی، اگر اس کے ہم معنی کوئی سا بھی لفظ کہہ دے تو کافی ہے؛ لیکن اس کا استعمال نہ کرنا اولیٰ ہے۔

وقال بن أبي جمره النهي عن ذلك للندب والأمر بقوله لقسست للندب أيضاً فإن

عبر بما يؤدى معناه كفى ولكن ترك الأولى. (حوالہ سابق: ۱۲/۳۰۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ حدیث سے قبیح اسماء والفاظ سے اجتناب کا استحباب ثابت ہوا، نیز ان الفاظ کی طرف عدول کرنا بھی جن میں قباحت نہیں، ”اگرچہ خبثت اور لقس“ ہم معنی ہیں مگر لفظ ”خبثت“ قبیح اور کئی زائد امور کا جامع ہے بخلاف ”لقس“ کے وہ امتلاء معد کے ساتھ مختص ہے۔

قال ويؤخذ من الحديث استحباب مجانبة الألفاظ القبيحة والأسماء والعدول إلى ما لا قبح فيه والخبث واللقس وإن كان المعنى المراد يتأدى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح ويجمع أموراً زائدة على المراد بخلاف اللقس فإنه يختص بامتلاء المعدة. (فتح الباری کتاب الادب رقم الباب: ۱۵۵ باب لا يقل خبث نفسی: ۱۲/۲۰۳ دار الفکر)



باب: ۵۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيَمَا كَانَ مِنْهُ
فِي هَدِيَّتِهِ إِلَى النَّجَاشِيِّ وَمَنْ وَعَدَهُ بِهَا أُمُّ سَلَمَةَ إِنَّ رَجَعَتْ إِلَيْهِ
بِمَوْتِ النَّجَاشِيِّ قَبْلَ وَصُولِهَا إِلَيْهِ، وَمِنْ إِعْطَائِهِ بَعْدَ رُجُوعِهَا إِلَيْهِ
أُمُّ سَلَمَةَ بَعْضَهَا وَسَائِرِ نِسَائِهِ سِوَاهَا بَقِيَّتَهَا

عَنْ أُمِّ كَلْثُومٍ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَتْ: لَمَّا تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمُّ
سَلَمَةَ قَالَ لَهَا: "إِنِّي قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ أَوْاقِيَّ مِنْ مِسْكِ وَحُلَّةٍ وَإِنِّي لَا أَرَاهُ إِلَّا قَدْ
مَاتَ، وَلَا أَرَى الْهَدِيَّةَ الَّتِي أَهْدَيْتُ إِلَيْهِ إِلَّا سَتَرْتُ إِلَيَّ فَإِذَا رُدَّتْ إِلَيَّ فَهُوَ لَكَ. فَكَانَ كَمَا
قَالَ، هَلَكَ النَّجَاشِيُّ فَلَمَّا رُدَّتِ الْهَدِيَّةُ أُعْطِيَ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْ نِسَائِهِ وَفِيَّةً مِنْ ذَلِكَ
الْمِسْكِ، وَأُعْطِيَ الْبَاقِي أُمُّ سَلَمَةَ وَأَعْطَاهَا الْحُلَّةَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۲۳ ☆ رواه احمد:

۶/ ۴۰۳، والحاكم: ۲/ ۱۸۸)

خلاصہ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاں صادق اور امین تھے، وہیں وعدہ وفا بھی تھے، لہذا آپ جس
سے جو وعدہ کرتے اس کو پورا کر کے چھوڑتے، چنانچہ ایفاء وعدہ کی ایک کڑی کا ذکر اس
حدیث (حدیث ام کلثوم) میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ سے نکاح کیا، تو ان

سے یہ کہا کہ میں نے نجاشی بادشاہ کو چند اوقیہ، مشک اور کچھ کپڑے ہدیہ کئے ہیں؛ لیکن اگر اس کا انتقال ہو گیا اور وہ سامان (ہدیہ) میرے پاس آجائیں تو وہ آپ کو دے دوں گا، لیکن جب وہ واپس آگیا، تو رسول ﷺ نے ایک اوقیہ مشک ہر بیوی کو عطا کیا، اور اس کے بعد مابقیہ اور کپڑے حضرت ام سلمہ کو دے دیے۔

تضاد:

نجاشی بادشاہ کی موت کے بارے میں اس حدیث میں آپ کا یہ فرمان ”لا أراه إلا قد مات“ شک کے ساتھ ہے؛ جب کہ حضرت عطا کی روایت میں ان کی موت کی خبر یقین کے ساتھ صحابہ کو دی ہے، اور صحابہ کو نماز جنازہ کا بھی حکم دیا، نیز آپ ﷺ نے نماز بھی پڑھائی، چنانچہ یہ واقعہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں بھی ذکر ہے، اس طرح تعارض واقع ہے۔

عن عطاء، قال: سمعت جابراً، يقول: قال النبي عليه السلام: قد توفي اليوم رجل صالح من الحبش أصحمة فهلهم فقوموا فصلوا عليه قال: فصفنا فصلى عليه النبي عليه السلام. فأنكر منكر هذا الحديث وقال ما فيه من قول رسول الله عليه السلام في النجاشي: ”لا أراه إلا قد مات“ قد دفعه ما كان من إخبار رسول الله عليه السلام الناس بموته في اليوم الذي كان موته فيه وصلاته لهم عليه وذكر في ذلك. (شرح

مشکل الآثار: ۱/ ۳۲۴)

جمع و تطبیق:

اصل بات یہ ہے کہ نجاشی بادشاہ کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی جو روایات ہیں، وہ دو زمانوں کے اعتبار سے ہیں، اسی لیے امام طحاوی نے ان روایات کو دو فصولوں میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ دوسری فصل میں حضرت جابر اور حضرت ابو ہریرہ سے جو روایات

ہیں، ان میں آپ نے نجاشی کی موت کی خبر ہی نہیں دی؛ اس لیے آپ نے غائبانہ ان کی نماز جنازہ بھی پڑھائی ہے، وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس وقت ان کی موت کی خبر دی ہے، جس وقت آپ کو موت کی اطلاع ہوئی تھی۔

رہا حضرت ام کلثوم کی روایت میں آپ کا یہ فرمان ”وإني لأراه الاقدامات“ یہ اس وقت فرمایا، جب کہ ان کی موت کی اطلاع یقینی صورت میں نہیں ہوئی تھی، اس لیے آپ نے امکانی صورت میں موت کے بارے میں یہ جملہ فرمایا، الغرض دونوں جملے دوزمانوں پر محمول ہیں، اس لیے دونوں میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ کوئی اشکال۔
جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن الذي ذكره من إخبار رسول الله عليه السلام الناس بحقيقة موت النجاشي في اليوم الذي كان موته فيه كما ذكر. غير أنه قد يجوز أن يكون قبل ذلك لما تأخر عنه أمر هديته وانقطعت عنه أخبار النجاشي فيها وقع بقلبه عند ذلك ما يقع مثله في قلوب من سواه من بني آدم فيما قد كان مما قد جرت العادة فيه بخلافه ما ذكر في الحديث الأول الذي قد ذكرناه في أول هذا الباب، ثم لما أطلع الله على حقيقة موت النجاشي في اليوم الذي كانت وفاته فيه كان منه ما أخبر الناس به مما ذكر في الفصل الثاني. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۲۸)

دوسرا اشکال:

حضرت ام کلثوم کی روایت میں رسول ﷺ نے ام سلمہ کو یہ فرمایا کہ میں نے نجاشی کو چند اوقیہ مشک اور کچھ کپڑے ہدیے کئے ہیں؛ لیکن مجھے ان کی موت ہونے کا امکان لگ رہا ہے، اس لیے اگر وہ ہدیہ واپس آگیا، تو میں آپ کو دے دوں گا۔

”فإذا ردت الیّ فهو لك“ لیکن جب وہ مال موہوب واپس آگیا، تو اس میں سے آپ نے تمام ازواج مطہرات کو ایک ایک اوقیہ مشک عطا کیا، اور بقیہ خوشبو اور کپڑے حضرت ام سلمہ کو دیے، یہاں اشکال یہ ہے کہ آپ نے پورا مال بطور ہدیہ ام سلمہ کو دینے کا وعدہ کیا تھا، مگر ان کو مابقیہ دیا، یہ تو بظاہر وعدہ کے خلاف ہے، حاشا! حالانکہ آپ ﷺ سب سے بڑے وعدہ وفا ہیں۔

جواب:

اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اللہ کے بعد رسول اللہ ﷺ سے زیادہ وعدہ پورا کرنے والا کوئی نہیں ہو سکتا، جہاں تک اس وعدہ کا تعلق ہے، تو اس کی صورت حال یہ ہے کہ وہ مال موہوب جب واپس آیا، تو آپ نے حسب وعدہ اسے حضرت ام سلمہ کو پیش کیا، مگر تنہا اسے قبول کرنے سے انہوں نے اعراض کیا؛ بلکہ یہ کہا کہ اسے ہماری تمام سونکوں کو عطا کریں؛ تاکہ ہماری تمام ازواج پر ترجیح ثابت نہ ہو، اس لیے رسول اللہ نے حضرت ام سلمہ کو پورا دینے کے بجائے تمام ازواج کو مشک میں شریک کیا، اس کے بعد مابقیہ ان کو دیا۔

وأما ما كان منه عليه السلام في إعطائه أم سلمة بعض الهدية التي ردت إليه وإعطائه بقيتها من سواها من أزواجه بعد تقدم وعده إياها بها كلها، فإن ذلك مما قد يجوز أن تكون الهدية لما ردت إليه بذلها لأم سلمة كما كان وعدها بهائم لم تقبلها إلا بإدخاله بقية نسائه معها فيها كراهية استئثارها عليهن (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۲۸)

اس کی نظیر:

ایک مرتبہ بحرین سے مال آیا، تو آپ نے انصاری صحابہ کو دینے کے لیے بلایا؛ مگر ان لوگوں نے یہ کہا ”لا نفعل حتی تقطع لاخواننا من المهاجرين“ ہم اس کو اسی شرط پر قبول

کریں گے کہ ہم لوگوں کی طرح ہمارے مہاجر بھائیوں کو بھی عطا کریں، گویا کہ انصاری صحابہ نے مہاجر صحابہ پر اپنی ترجیح کو پسند نہیں کیا۔

كما كان من الأنصار لما دعاهم ليقطع لهم من البحرين ما أراد أن يقطعه لهم من ذلك فقالوا: لا نفعل حتى تقطع لإخواننا من المهاجرين مثل الذي قطعتنا لنا من ذلك كراهية الاستئثار عليهم. (شرح مشکل الآثار: ۳۲۸/۱)

امام طحاوی کے علاوہ صاحب مجملہ الحجوٹ الاسلامیہ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

گرچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام کلثوم سے پورا سامان دینے کا وعدہ کیا تھا مگر جب وہ سامان واپس آگیا تو اس میں سے ہر بیوی کو ایک اوقیہ عطا کیا اور بقیہ حضرت ام کلثوم کو۔

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أهدى إلى النجاشي أواق مسك فلما تزوج بأم سلمة، قال لها: إني كنت أهديت إلى النجاشي أواق مسك وحلة، وإني لا أراه إلا قد مات، ولا أرى الهدية التي أهديت إليه إلا سترد، فإذا ردت فهي لك أولكن، فكان كما قال، فلما ردت أعطى كل امرأة من نسائه أوقية من ذلك المسك، وأعطى سائرهن أم سلمة رضي الله عنهن. (مجلد الحجوٹ الاسلامیہ: ص: ۱۱۳، جزء: ۷۳)



باب: ۵۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ

وَجَلَّ: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ۱۴] وَفِي قَوْلِهِ

تَعَالَى: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ۳۹]

عن أبي هريرة، قال: لما نزلت ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ۱۴] شق ذلك على المسلمين فنزلت ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ۳۹] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة، شطر أهل الجنة“ وقال مرة أخرى: نصف أهل الجنة وتقاسموهم النصف الباقي. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۳۰☆ رواه احمد: ۲/۳۹۱)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن مجید آسمانی کتابوں میں ایک لا جواب کتاب ہے، یہ وہ کتاب ہے جو ایک طرف اسلامی فکر و قانون کا سرچشمہ ہے، تو وہیں دوسری طرف اس میں انسانی زندگی کے ہر گوشہ کے لیے رہنمائی اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی کے لیے قانونی پک ہے، آسمانی کتابوں میں قرآن پاک ہی وہ کتاب ہے، جو اپنے ماننے والوں کی من چاہی تحریکوں اور تبدیلیوں کا نشانہ نہیں بنی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو ان تمام تحریفات سے محفوظ فرمایا، اسی کا نتیجہ ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ ہی نہیں؛ بلکہ اس کے معانی و تشریحات بھی

محفوظ ہیں، یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے وعدہ حفاظت کا فیض ہے۔

إِنَّا نَحْنُ نُحَافِظُكُم بِمَا كُنْتُمْ تُحَافِظُونَ (حجر: ۹) ہم نے نصیحت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

قرآن کریم جہاں الفاظ کے اعتبار سے ایک مؤثر اور اثر انگیز کتاب ہے، تو وہیں دوسری طرف معانی و مغاہیم کی وسعت و گہرائی کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے، جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من قرأ سورة الواقعة كل ليلة لم تصبه فاقة ابداً.

جو شخص ہر رات میں سورہ واقعہ پڑھا کرے وہ کبھی فاقہ میں مبتلا نہیں ہوگا۔ (شعب

الایمان: ۲/۴۹۱ رقم الحدیث: ۲۴۹۸، معارف القرآن: ۸/۲۶۹)

قرآن پاک کی ہر سورت اپنی انفرادی خصوصیات و امتیازات کے اعتبار سے اپنے اندر ایک شان اور ایک مقام رکھتی ہے، ان سورتوں میں ایک سورہ واقعہ ہے، اس سورہ کی چند آیات کے معانی کو رسول اللہ ﷺ نے واشگاف کیا ہے، یعنی ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ﴿۲۰﴾ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ میں اولین و آخرین سے کون مراد ہیں؟

اسی طرح اس سورہ میں اولین اور آخرین کا ذکر دو مرتبہ آیا ہے، مگر اول سابقین مقربین کے سلسلہ میں ہے، دوسرا اصحاب الیمین یعنی عام مومنین کے سلسلے میں، مفتی محمد شفیع صاحب نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ سابقین مقربین اولین میں سے ”ثلاثة“ یعنی بڑی جماعت ہوگی، اور آخرین میں سے کم ہوں گے، اور دوسری جگہ پر دونوں جگہ لفظ ”ثلاثة“ وارد ہوا ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ اصحاب الیمین اولین میں سے بڑی جماعت ہوگی اور آخرین میں سے بھی بڑی جماعت ہوگی۔ (معارف القرآن: ۸/۲۷۰)

اور اس باب کی پہلی (حضرت ابو ہریرہ کی) حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

کہ مجھے امید ہے کہ تم (یعنی امت محمدیہ) جنت میں ساری مخلوق کے مقابلہ میں چوتھائی، تہائی ہی نہیں بلکہ نصف اہل جنت ہوں گے اور باقی نصف میں بھی کچھ تمہارا حصہ ہوگا۔

علامہ ابن کثیرؒ نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجموعی طور پر اہل جنت میں اکثریت امت محمدیہ کی ہو جائے گی۔

نیز انہوں نے لکھا ہے کہ ”ثَلَاثَةُ“ سے مراد جماعت ہے، اور ”أَوَّلِينَ“ سے ایک قول کے مطابق امم ماضیہ مراد ہے، ”آخِرِينَ“ سے امت محمدیہ، یہی حضرت مجاہد اور حسن بصری سے مروی ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: واقعہ/ ۱۳)

اور امام قرطبی نے تھوڑے فرق کے ساتھ تشریح کی ہے: ثَلَاثَةُ مِنَ الْأَوَّلِينَ أي جماعة من الأمم الماضية، وقليل من الآخرين أي ممن آمن محمد ﷺ. (قرطبی سورہ واقعہ: ۱۳)

سورہ واقعہ کی آیت: ۱۳-۱۴ سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ۷ سے ۱۱ تک کی آیات میں امت محمدیہ کو ذکر کیا ہے: وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿١٣﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿١٤﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ.

یعنی امت کو تین حصوں میں تقسیم کر کے جنت میں داخل کریں گے، مقربین کو اعلیٰ رتبہ قرار دیا ہے، انہیں ”سابقون“ سے متصف کیا ہے، اس کے بعد ثَلَاثَةُ مِنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ کا ذکر کیا ہے۔

پھر سورہ واقعہ آیت ۳۵-۴۰ میں ثَلَاثَةُ كَلْفٍ آیا ہے، ثَلَاثَةُ مِنَ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٥﴾ وَ ثَلَاثَةُ مِنَ الْآخِرِينَ یعنی مقربین کے مقابلہ میں یہ بڑی جماعت ہوگی اور اصحاب یمن کے مقابلہ میں یہ بڑی جماعت ہوگی۔

على المقربين والذي سبق في الآية الثانية فمن قوله: ﴿ثَلَاثَةُ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ على

أصحاب الیمین وهم غیر المقربین. (شرح مشکل الآثار: ۳۳۱/۱)

معلوم ہوا کہ مقربین اصحاب یمین کے علاوہ ہوں گے، اور اہل جنت کی تینوں قسموں میں مقربین کا مقام و رتبہ سب سے اونچا ہوگا، گرچہ اصحاب یمین کی تعداد کے مقابلہ میں ان کی تعداد کم ہوگی، جیسا کہ صاحب کتاب نے لکھا ہے۔

وكان الزوجان جميعا المقربون، وأصحاب الیمین هم أهل الجنة؛ إلا أن المقربین منهم أعلى فیہا رتبة وأشرف فیہا منزلة من أصحاب الیمین. (حوالہ سابق: ۳۳۱/۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جنت میں مقربین اور اصحاب الیمین دونوں ہوں گے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ مقربین کا درجہ اس کے مقابلہ میں برتر ہوگا، گرچہ اصحاب الیمین کی تعداد زیادہ ہوگی۔



باب: ٥٩

باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في
المُرَادِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ
يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢] وفي قوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ
يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨]

عَنْ خَبَابٍ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الأنعام: ٥٢] الْآيَةُ قَالَ: جَاءَ الْأَقْرَعُ
بُنْ حَابِسٍ وَعُيَيْنَةُ بُنْ حَضَنٍ فَوَجَدُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ بِلَالٍ وَعَمَّارٍ
وَصُهَيْبٍ وَخَبَابٍ فِي أَنْاسٍ مِنَ الضُّعَفَاءِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا رَأَوْهُمْ حَوْلَهُ حَقَرُوهُمْ فَاتَّوَّهُ
فَخَلَّوْا بِهِ فَقَالُوا لَهُ: إِنَّا نَحِبُّ أَنْ تَجْعَلَ لَنَا مِنْكَ مَجْلِسًا نَعْرِفُ لَنَا بِهِ الْعَرَبَ فَضَلَّانَا، وَإِنَّ
وُقُودَ الْعَرَبِ تَأْتِيكَ فَتَسْتَحْيِي أَنْ تَرَانَا فُعُودًا مَعَ هَذِهِ الْأَعْبِيدِ فَإِذَا نَحْنُ جِئْنَاكَ فَأَقِمُّهُمْ عِنَّا
فَإِذَا نَحْنُ فَرَّغْنَا فَأَقْعُدْ مَعَهُمْ إِنْ شِئْتَ، قَالَ: "نَعَمْ" قَالُوا: فَأَكْتُبْ لَنَا عَلَيْكَ كِتَابًا، فَدَعَا
بِالصَّحِيفَةِ لِيَكْتُبَ لَهُمْ، وَدَعَا عَلِيًّا لِيَكْتُبَ فَلَمَّا أَرَادَ ذَلِكَ وَنَحْنُ فُعُودٌ فِي نَاحِيَةِ نَزَلِ
جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الأنعام: ٥٢] الْآيَةَ، ثُمَّ ذَكَرَ
الْأَقْرَعُ وَصَاحِبَهُ فَقَالَ: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ﴾ [الأنعام:
٥٣] الْآيَةَ، ثُمَّ ذَكَرَ فَقَالَ: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا﴾ [الأنعام: ٥٣] إِلَى ﴿الرَّحْمَةِ﴾
[الأنعام: ٥٣] فَرَمَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّحِيفَةِ وَدَعَانَا فَأَتَيْنَاهُ، وَهُوَ يَقُولُ:

”سَلَامٌ عَلَيْكُمْ“ فَدَنَوْنَا مِنْهُ فَوَضَعْنَا رُكْبَنَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَكَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقُومَ قَامَ وَتَرَكْنَا
فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الكهف: ۲۸] الْآيَةَ، يَقُولُ
مَجَالِسُ الْأَشْرَافِ: ﴿وَلَا تَطْعَمَنْ مِنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ [الكهف: ۲۸] الْآيَةَ، أَمَّا الَّذِي أَعْفَلَ قَلْبَهُ
فَهُوَ عَيْيَنُهُ وَالْأَفْرَعُ وَأَمَّا فُرْطَا فَهَلَاكًا، ثُمَّ ضَرَبَ لَهُمْ مَثَلَ رَجُلَيْنِ وَمَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
فَكُنَّا بَعْدَ ذَلِكَ نَقْعُدُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا بَلَغْنَا السَّاعَةَ الَّتِي يَقُومُ فِيهَا قُمْمَنَا
وَتَرَكْنَاهُ حَتَّى يَقُومَ وَإِلَّا صَبَرْنَا أَبَدًا حَتَّى نَقُومَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۳۹) رواه ابن ماجہ (۳۱۲۷)
وابن جریر (۱۳۲۵۸، ۱۳۲۵۹)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام ہی کا یہ طرہ امتیاز ہے کہ اس کے داعی اور پروان چڑھانے والے ہمیشہ
کمزور، مفلس لوگ رہے ہیں، اور ان ہی کے ذریعہ دین اسلام کا چراغ پوری دنیا میں روشن
ہوا، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء، وقال في موضع آخر: إن
الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء. (ابن ماجہ رقم الحدیث: ۳۲۳۶، أخرجه أحمد في مسنده
رقم: ۳۷۸۴)

لیکن ہر زمانے کے مال کے حریص اور جاہ و منصب کے متمنی لوگوں نے کمزور و ضعیف
مسلمانوں کی دینی حمیت اور ان کی رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قربت کو گراں ہی نہیں سمجھا؛
بلکہ رسول ﷺ کی مجلس میں مذکورہ اوصاف سے متصف صحابہ کرام کی آمد و رفت کو اپنے
لیے بے وقعتی کا ذریعہ تصور کیا، چنانچہ اس باب کی پہلی حدیث میں یہی مرکزی مضمون ہے کہ
قریش کے چند سردار یعنی عتبہ، شیبہ وغیرہ آپ ﷺ کے پاس آئے، اور کہا کہ آپ کی مجلس

میں وہ لوگ ہوتے ہیں جو ہمارے آزاد کردہ غلام ہوتے ہیں اور جو ہمارے رحم و کرم پر زندگی گزارتے ہیں۔

اس لیے ان لوگوں کی شرکت ہمارے لیے بارگراں ہیں، ہم آپ کی مجلس میں اس وقت تک شریک نہیں ہو سکتے، جب تک ان لوگوں کو ہٹانہ دیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ... الآية.

امام طحاوی اس کے بعد لکھتے ہیں: اس آیت کے نزول کی وجہ سے ان صحابہ کرام کی فضیلت و مقام اور دوبالا ہو گیا، جو حلقہ رسول ﷺ میں تھے یعنی بلال، عمار، یاسر، صہیب اور خباب وغیرہ جن کا شمار اہل صفہ میں ہوتا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۳۴۱/۱)

سورہ انعام آیت: ۵۳ کے نزول کے بعد سورہ کہف کی درجہ ذیل آیت بھی نازل ہوئی: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ (کہف: ۲۸)

سوال:

سوال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیات کا نزول ان ہی صحابہ کرام کے بارے میں ہوا، جن کا ذکر احادیث میں ہے، یا مطلقاً ہے؟

جواب:

دونوں آیت سے وہ تمام افراد مراد ہیں، جن کا حدیث ابن عمر میں شمار کیا گیا ہے، ان کے علاوہ وہ صحابہ کرام بھی مراد ہیں، جو عام طور پر پانچوں اوقات کی نماز میں حاضر ہوتے تھے۔

وَأَنَّهُمَا لَيْسَتَا بِخَاصَتَيْنِ لِلنَّفَرِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي حَدِيثِ خُبَابٍ دُونَ مَنْ سِوَاهُمَا مِنَ النَّاسِ، وَأَنَّهُمَا عَلَى النَّفَرِ الْمَوْصُوفَيْنِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ، وَأَنَّ مِنْهُمْ النَّفَرِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي حَدِيثِ خُبَابٍ وَأَمْثَالِهِمْ مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ مَا يَشْهَدُونَ مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ. (شرح

(مشکل الآثار: ۱/۳۴۲)

شان نزول:

امام طبری لکھتے ہیں کہ مشرکین نے حضور ﷺ سے کہا: اگر ان کمزور صحابہ کو اپنی مجلس سے ہٹا دیں، تو ہم لوگ آپ کی مجلس میں حاضر ہو جائیں گے، اس پر وہ آیت ”ولا تطرد الذین...الایة“ نازل ہوئی۔

قال أبو جعفر: ذكر أن هذه الآية نزلت على رسول الله في سبب جماعة من ضعفاء المسلمين؛ قال المشركون له: لو طردت هؤلاء عنك لغشياك وحضرنا مجلسك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۴۲)

دوسری روایت:

حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ قریش کے کچھ لوگ حضور ﷺ کے پاس سے گزرے؛ حالاں کہ آپ کے پاس صہیب، عمار، بلال، خباب اور مسلمانوں میں سے کمزور لوگ موجود تھے، تو ان لوگوں نے کہا: اگر ان لوگوں کو اپنی مجلس سے خالی کر دیتے، تو ہم لوگ آپ ﷺ کی اتباع کرتے اس پر ”ولا تطرد الذین...الایة“ نازل ہوئی۔

عن عبد الله بن مسعود قال: مر الملاء من قریش بالنبی ﷺ وعنده صہیب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين. فقالوا: یا محمد، رضیت بهؤلاء من قومك، أهؤلاء الذین من الله علیهم من بیننا، نحن نكون تبعاً لهؤلاء اطردهم عنك، فلعلك ان طردتهم أن نتبعك، فنزلت هذه الآية: ولا تطرد الذین یدعون...الایة.

امام قرطبی لکھتے ہیں کہ مشرکین نے یہ درخواست کی کہ ان مذکورہ صحابہ (بلال، صہیب، وغیرہ) کی حاضری آپ کی مجلس میں ہم لوگوں کو پسند نہیں، لہذا ان لوگوں کو علاحدہ کر

دیکھئے، آپ ﷺ نے تاڑ لیا، حضرت علی کو طلب کیا، فقراء صحابہ ایک کنارہ پر جا کر بیٹھ گئے، اس پر یہ آیت ”ولا تطرد الذين... الخ“ نازل ہوئی۔

قال المشركون: ولا نرضى بمجالسة أمثال هؤلاء يعنون سلمان وصهيبا وبلا لا خبابا فاطر دهم عنك، وطلبوا أن يكتب لهم بذلك، فهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك ودعا عليا ليكتب، فقام الفقراء وجلسوا ناحية فانزل الله الآية. (الجامع الاحكام القرآن القرطبي: ۳۳۸ سورہ: انعام ۵۲)



باب: ۶۰

باب بَیَانِ مُشْکِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي نَهْيِهِ
رَدِيفَهُ عِنْدَ عُثُورِ جَمَلِهِ أَوْ حِمَارِهِ أَنْ يَقُولَ: تَعَسَّ الشَّيْطَانُ

عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ رَدِيفَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَثَرَ بِعِيرِي، فَقُلْتُ: تَعَسَّ الشَّيْطَانُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُلْ تَعَسَّ الشَّيْطَانُ فَإِنَّهُ يَعْظُمُ حَتَّى يَصِيرَ مِثْلَ الْبَيْتِ، وَيَقُولُ: بِقُوَّتِي صَرَخْتُ، وَلَكِنْ قُلْ: بِسْمِ اللَّهِ فَإِنَّهُ يَضَعُ حَتَّى يَصِيرَ مِثْلَ الذُّبَابَةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۴۳☆ رواه النسائي في عمل اليوم والليلة (۵۵۵) والجامع: ۴/۲۹۲، والبوداود (۴۹۸۲))

خلاصۃ الحدیث:

جس طرح انسان پر اللہ کی طرف سے اچھے حالات آتے ہیں، اسی طرح انسان کی بد اعمالی کی وجہ سے برے حالات بھی، یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں ہے کہ کوئی جانور نہ منحوس ہے، اور نہ اسے مطعون کرنا درست ہے، کیوں کہ جب سوار اپنی سواری کو مطعون کرتا ہے، تو شیطان اس پر خوشی سے پھولے نہیں سماتا اور شیطان یہ سمجھتا ہے کہ سواری پر مجھے بالادستی حاصل ہے؛ اسی لیے اس حدیث میں سوار کے لڑکھرانے پر ”تعس الشیطان“ (شیطان کا بیڑا غرق ہو)، کہنے سے منع کیا ہے؛ البتہ رسول ﷺ نے بسم اللہ کہنے کی ترغیب دی ہے، کیوں کہ

اس سے شیطان مکھی کی طرح ذلیل و رسوا ہوتا ہے، اسی طرح صاحب الدر المنضود نے بھی اس روایت کی توجیہ کی ہے، لکھتے ہیں کہ ”تعس الشیطان“ کہ اللہ تعالیٰ شیطان کا ناس کرے، اس سے اللہ کے رسول ﷺ نے اس لیے منع کیا ہے کہ شیطان اس وقت خوش ہو کر اپنے دل میں کہے گا کہ اس نے صحیح سمجھا، میری ہی طاقت سے ایسا ہوا ہے، ”ولکن قل بسم اللہ“ یعنی بجائے پہلے جملہ کے بسم اللہ کہو، (تا کہ یہ سمجھ میں آئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوا ہے)، ”فإنک إذا قلت ذلك تصاغر“ شیطان بجائے بڑا ہونے کے گھٹتا چلا جائے گا۔ (الدر المنضود: ۶/۲۰۵)

تضاد:

حضرت ابوالخلیج کی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے شیطان کو برا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے؛ لیکن حضرت عثمان کی روایت میں اس کی اجازت دی ہے۔

عن عثمان بن أبي العاص، قال: قلت: يا رسول الله إن الشيطان يأتيني فيلبس علي قراءتي، قال: ذاك شيطان يقال له خنزب، فإذا أتاك فاخسأه، ففعلت فذهب عني. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۴۵)

یعنی اس روایت میں حضرت عثمان کی شکایت پر رسول اللہ ﷺ نے شیطان کو ذلیل و دھتکارنے کی اجازت دی ہے، اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

فكان فيما روينا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ردیفه عند عثور جملہ أو حماره عن قوله: تعس الشيطان وإخباره إياه عند ذلك بما يكون من الشيطان بسبب هذا القول عند هذه الحادثة فقال قائل فقد رويت عن رسول الله عليه السلام من قوله لعثمان بن أبي العاص لما ذكر له أن الشيطان يلبس عليه قراءته وصلاته أن يخسأه وذلك مثبت منه له. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۴۴)

رفع تعارض:

در حقیقت دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں؛ بلکہ دونوں تعلیمات دو اسباب پر مبنی ہیں، لہذا جہاں انسان پر شیطان کو بالادستی حاصل ہوتی ہے، اور شیطان کے وسوسہ سے اسے کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے، وہاں رسول اللہ ﷺ نے شیطان کو بددعا اور دھتکارنے کی اجازت دی ہے، ”اخشسوا فیہا ولا تکلمون“ مثلاً حالت صلاۃ میں شیطان کو انسان پر وسوسہ ڈالنے کے اعتبار سے بس چلتا ہے، اور یاد کردہ باتوں کو بھلا دیتا ہے، جیسے قرآن میں خود اللہ پاک نے حضرت موسیٰ کے بارے میں فرمایا ہے: ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ الْخُوتَ وَمَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ (کہف: ۶۳) رہا حضرت یحییٰ علیہ السلام کی روایت کا مسئلہ؛ تو وہاں شیطان کو جانور پر کوئی بس نہیں چلتا، بلکہ وہ فعل جانور کا ہے، اس لیے اس حالت میں اگر شیطان کو بددعا کی اجازت دی جائے گی تو فعل کی نسبت شیطان کی طرف ہو جائے گی اور یہ درست نہیں؛ اسی لیے یہاں ”تعس الشیطان“ کہنے سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

أن سلطان الشیطان علی بنی آدم هو وسوستہ إیہم وإیقاعہ فی قلوبہم... ولم يجعل له سلطان فی إعتار دوابہم ولا فی استهلاك أموالہم وأمرؤا عند ذلك أن يستعیدوا باللہ تعالیٰ منہ فمن ذلك قوله تعالیٰ. (شرح مشکل الآثار: ۳۲۶/۱)

امام نووی کی توجیہ:

امام نووی نے بھی شیطان کے وساوس سے حفاظت کے لیے اس سے اللہ کی پناہ چاہنے کو مستحب قرار دیا ہے۔

وفي هذا الحديث استحباب التعوذ من الشیطان عند وسوستہ مع التفل عن اليسار ثلاثاً. ومعنی یلبسہا أي یخلطہا ویشککني فیہا. (شرح مسلم للنووی: کتاب السلام، باب التعوذ من شیطان الوسوسة فی الصلوۃ: ۲/۲۳۴)



باب: ۶۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَاهُ أَبُو مَسْعُودٍ عَقِبَهُ بَنُ عَمْرٍو عَنْ رَسُولِ اللَّهِ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: لَا يَبْقَى عَلَى الْأَرْضِ بَعْدَ مِائَةِ سَنَةٍ نَفْسٌ مَنُفُوسَةٌ

عَنْ نُعَيْمِ بْنِ دَجَاجَةَ، قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عَلِيٍّ فَجَاءَ أَبُو مَسْعُودٍ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ
 وَنَهَضَ: يَا فُرَيْجُ أَمَا إِنَّكَ تُعْيِي النَّاسَ، قَالَ: أَمَا إِنِّي أُخْبِرُهُمْ أَنَّ الْآخِرَ فَالْآخِرَ شَرٌّ، قَالَ:
 فَحَدَّثَنَا مَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي الْمِائَةِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ
 اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "لَا يَكُونُ مِائَةُ سَنَةٍ وَعَلَى الْأَرْضِ عَجَبٌ تَطْرِفُ" قَالَ أَخْطَأْتُ
 وَأَخْطَأْتُ فِي أَوَّلِ فَتْوَاكَ إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِمَنْ هُوَ يَوْمئِذٍ، وَهَلِ الرَّخَاءُ أَوْ الْفَرَجُ إِلَّا بَعْدَ
 الْمِائَةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۴۷ ☆ رواه احمد: ۱/ ۹۳ والطبرانی: (۶۹۳)

خلاصۃ الحدیث:

دنیا میں بہت سی قومیں آئیں، اور ان پر وقت اجل آتا گیا، اور اللہ تعالیٰ کی رحمت
 میں سب واپس ہوتی چلی گئیں، مگر پہلی امت کی عمریں بہت زیادہ ہوا کرتی تھیں، اس لیے
 انہیں عبادت کا موقع بھی زیادہ ملا؛ لیکن امت محمدیہ کی عمریں کم رہیں، اس بنا پر پہلی امت کی
 طرح عبادت کا موقع نہیں ملا، اس لیے انہیں قیمتی اوقات دئے گئے جیسے ماہ رمضان، شب
 قدر، یوم جمعہ وغیرہ، اسی لیے اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس روئے زمین

پر کوئی شخص سو سال سے زیادہ مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا، اور آپ نے فرمایا: کہ میرے صحابہ سو سال کی مدت کے اندر وفات پا جائیں گے۔

یہی مضمون حضرت ابن عمر، جابر اور انس کی روایت میں ذکر ہوا ہے کہ کوئی شخص دنیا میں زیادہ سے زیادہ سو سال تک زندہ رہ سکتا ہے۔

اشکال:

یہاں اشکال یہ ہے کہ وہ صحابہ جو مخضرم تھے، انہوں نے سو سال سے زیادہ عمریں پائیں، مثلاً سوید بن غفلہ، اور ابو عثمان النہدی کی عمر سو سال سے زیادہ تھی، جب کہ آپ ﷺ نے پہلی حدیث میں سو سال کی تحدید کی ہے، اور سوید بن غفلہ کی موت ایک سو ستائیس سال میں ہوئی۔

فإن قال قائل فقد كان في باقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مخضرمون ممن كان في الجاهلية وبقي في الإسلام حتى جاوز هذه المدة منهم أبو عثمان النهدي. فقد روي في سنه... عن حميد الطويل قال: سمعت أبا عثمان يقول: "أنت علي ثلاثون ومائة سنة ما من شيء إلا نقص سوى أُملي" وله في ذلك أمثال كزر بن حبش وسويد بن غفلة... حدثنا هشيم قال: توفي زر، وهو ابن اثنتين وعشرين ومائة، وتوفي سويد بن غفلة، وهو ابن سبع وعشرين ومائة سنة، قال هشيم، وبلغني أن أبا عثمان النهدي توفي وهو ابن أربعين ومائة سنة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۵۰)

جواب:

اس کا جواب امام طحاویؒ نے اس طرح دیا ہے کہ دراصل آپ ﷺ نے جس وقت وہ بات فرمائی، "لا يكون مائة سنة" اس سے آپ ﷺ نے موجود صحابہ کرام ہی کو مراد لیا

تھا، چوں کہ اس وقت جو صحابہ کرام تھے، وہ سو سال پورے ہونے سے پہلے انتقال کر گئے۔
قد یحتمل أن یکون أراد به ممن کان اتبعه لا ممن سواهم واللہ أعلم، ما أراد من
ذلك غیر أنه قد یحتمل أن یکون وفاة هؤلاء المعمرین فی المائة سنة التي ذکرها رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل خروجها. (شرح مشکل الآثار: ۳۵۱/۱)

اقوال المحرثین:

ابن بطل فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے وہ نسل مراد لیا تھا، جو اس وقت روئے
زمین پر موجود تھی، اور وہ سو سال کے بعد ختم ہو گئی، اور اس سے امت محمدیہ کی کم عمری
مراد ہے، ہاں! اگر کسی کی زیادہ ہوئی، تو وہ نادر ہے۔

قال ابن بطل: إنما أراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن هذه المدة تختتم
الجيل الذي هم فيه فوعظهم بقصر أعمارهم، وأعلمهم أن أعمارهم ليست كأعمار
من تقدم من الأمم لیجتهدوا فی العبادة. (فتح الباری: ۲۸۷/۱ رقم الحدیث: ۱۱۶، بذل المجہود رقم
الحدیث: ۴۳۴۸)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

حدیث الباب میں فرمان رسول ﷺ سے مراد یہ ہے کہ آج کی رات میں جو لوگ
زمین پر موجود ہیں، وہ ایک سو سال کے اندر فوت ہو جائیں گے، یا ایک سو سال پورا ہونے پر
ان میں سے کوئی باقی نہ رہے گا، لہذا اس ارشاد میں ان لوگوں کا ذکر نہیں ہے، جو اس ارشاد
کے وقت پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔

معناه؛ أن کل من کان موجودا فی وقت تکلمه علی وجه الأرض فإنه لا یتجاوز
عن هذه المدة، فالذین ولدوا بعد هذه لم یدخلوا تحت هذه المقولة. (فیض الباری: ۳۵۳/۱)



باب: ۶۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ عَلَى مَا قَدْ رَوَى عَنْهُ فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا وَمِنْ قَوْلِهِ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُطْلَقًا وَفِي السَّبَبِ الَّذِي كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ حَيٌّ مِنْ بَنِي لَيْثٍ مِنَ الْمَدِينَةِ عَلَى مِيلَيْنِ، وَكَانَ رَجُلٌ قَدْ خَطَبَ امْرَأَةً مِنْهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَبَوْا أَنْ يُزَوِّجُوهُ، فَجَاءَهُمْ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسَانِي هَذِهِ الْحُلَّةَ وَأَمَرَنِي أَنْ أَخْكُمَ فِي دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ بِمَا أَرَى وَأَنْطَلِقَ، فَتَزَلَّ عَلَى الْمَرْأَةِ فَأَرْسَلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ، ثُمَّ أَرْسَلَ رَسُولًا، وَقَالَ: إِنَّ أَنْتَ وَجَدْتَهُ حَيًّا فَاصْرُبْ عُنُقَهُ وَلَا تُرَاكَ تَجِدُهُ حَيًّا، وَإِنْ وَجَدْتَهُ مَيِّتًا فَخَرِّقْهُ بِالنَّارِ فَجَاءَهُ فَوَجَدَهُ قَدْ لَدَعَتْهُ أَفْعَى فَمَاتَ فَخَرِّقْهُ بِالنَّارِ. فَذَلِكَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۵۲ ☆ رواه ابن عدى فى الكامل: ۱۳/۷۱۴)

خلاصہ الحدیث:

رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقاریر کو حدیث کہتے ہیں، یقیناً قرآن مجید کے بعد شریعت مطہرہ کا دوسرا سرچشمہ حدیث نبوی ہے، قرآن و حدیث دونوں اسلام کے بنیادی

اساس ہیں، قرآن مجید کی حیثیت اصل کی ہے تو حدیث شریف کی حیثیت شرح کی، اور قرآن پاک سے جہاں الفاظ کے ساتھ معانی بھی مراد ہیں، تو وہیں قرآن کے معانی کا دوسرا نام ”حدیث“ ہے، علامہ شاطبی نے بجا فرمایا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی طرح حدیث شریف کی حفاظت و صیانت کے لیے ایسے افراد کو وجود بخشا جنہوں نے نہ صرف احادیث کی حفاظت کی؛ بلکہ اس سے متعلق (جرح و تعدیل کافن، اسماء رجال کافن جیسے) دوسرے اہم علوم کو فروغ دیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں رسول اللہ ﷺ نے حفاظت حدیث اور روایت حدیث کی بڑی فضیلت و انعام کا وعدہ فرمایا ہے، تو وہیں دوسری طرف وضع حدیث اور جھوٹی باتوں کو رسول اللہ ﷺ اور حدیث کی طرف نسبت کرنے والوں پر بڑی دردناک وعید بھی فرمائی ہے، چنانچہ اس باب کی پہلی روایت اسی سلسلہ میں ہے کہ جو شخص عمداً رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ کی نسبت کرتا ہے اسے چاہئے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ”کذب علی النبی“ حرام ہے اور کبیرہ گناہ ہے؛ لیکن اس کے باوجود اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ کفر کا موجب نہیں، ہاں! اگر کوئی شخص ”کذب علی النبی“ یعنی وضع حدیث کو حلال سمجھ کر کے کرے، تو جمہور ائمہ کے یہاں یہ کفر کے موجب ہوں گا۔ (تکمیل الحاجہ شرح ابن ماجہ: ۷۸)

الغرض موضوع کی اہمیت کے پیش نظر امام طحاویؒ نے تقریباً اس روایت کو تھوڑے فرق کے ساتھ بیس صحابہ کرام کے طریق سے نقل کیا ہے۔ اور امام طحاویؒ یہاں دو باتوں کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) ایک بات یہ ہے کہ اس موضوع پر مذکورہ احادیث کے علاوہ متعدد صحابہ کرام کے طرق سے اور روایات بھی وارد ہیں؛ لیکن وہ روایات اس باب کی روایات کے درجہ سے کمتر

ہیں، اس لیے ان روایات کو جمع نہیں کیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ”متعمداً“ مذکور ہے، تاہم بعض روایات میں ”متعمداً“ مذکور نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں دیکھیے:

من قال علی مالہ أقل فلیتوبأیتنا فی جہنم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۶۵)

اور عبداللہ بن عمرو کی روایت میں بھی:

عن عبد اللہ بن عمرو قال؛ قال رسول اللہ ﷺ: من قال علی مالہ أقل فلیتوبأ

یتنا فی النار. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۶۱)

تعارض:

حضرت بریدہؓ اور دیگر صحابہ کی روایات میں ”متعمداً“ ہے لیکن مذکورہ بالا دونوں روایات میں ”متعمداً“ کا لفظ نہیں ہے، بظاہر دونوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

وفیما قد روینا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب ذکرہ التعمد بالکذب علیہ وفي بعضها السکوت عن ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۶۹)

رفع تعارض:

حقیقت میں دونوں احادیث میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا دونوں صورتوں میں وضع حدیث کرنے والے شخص وعید کے مستحق ہوں گے؛ البتہ جن روایات میں ”متعمداً“ کا لفظ ہے، وہ تاکید کے معنی میں ہے، جیسا کہ صاحب کتاب قلمبند کرتے ہیں:

وهو عندنا واللہ أعلم لا یوجب اختلافاً؛ لأن من کذب فقد تعمد الکذب ولحقه الوعد الذی ذکرنا، و ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التعمد فیما ذکرہ من ذلك إنما هو علی التکید لا علی ما سواه کما یقول الرجل: فعلت کذا، وکذا

بیہدی ونظرت إلى کذا و کذا بعینہی۔ (حوالہ سابق: ۳۶۹/۱)

نظارہ:

قرآن مجید کی آیات میں جرائم پر عقوبات کا وعدہ ہے، مگر کسی آیت میں ”تعمداً“ کا تذکرہ نہیں ہے، ارشاد بانی ہے:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (مانندہ: ۳۳)

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً مِمَّا كَسَبَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ﴾ (مانندہ: ۳۸)

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (نور: ۲)

ان تمام آیات میں تعمد کا تذکرہ نہیں ہے؛ لیکن یہ سارے جرائم عداً ہی پیش آتے ہیں؛ اس لیے اس کا ذکر اور عدم ذکر دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۳۷۰/۱)

ولا يكون سارقاً إلا بقصدہ إلى ذلك وتعمدہ إياه۔ (حوالہ سابق)

لیکن مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم نے ”تحفۃ القاری شرح البخاری“ میں تعمداً اور غیر تعمد میں فرق کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ پر بالقصد کذب بیانی حرام ہے، اس کی سزا دوزخ کی آگ ہے؛ چوں کہ نادانستہ غلطی ممکن ہے، اس لیے معتمداً کی قید لگائی ہے کہ یہ وعید دانستہ کذب بیانی کی صورت میں ہے۔ (تحفۃ القاری کتاب العلم باب اثم من کذب علی النبی ﷺ: ۴۰۲/۱)



باب: ۶۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ
قَوْلِهِ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ،
وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷۳ ☆ رواہ ابن ماجہ (۳۸، ۴۰)

خلاصہ الحدیث:

حقیقت واقعہ کے خلاف کوئی بات کہنا جھوٹ ہے، اور کہنے والا کاذب ہوتا ہے،
حدیث شریف میں کذب بیانی کی مذمت ہی نہیں، بلکہ اسے دخول فی النار کا سبب قرار
دیا ہے، جیسا کہ سابق باب میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں آیا ہے ”من کذب علی
متعمدا فلیتواء مقعده من النار“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص مجھ پر جھوٹ کی نسبت
کرتا ہے وہ دراصل اپنے لیے جہنم میں ٹھکانا بنا رہا ہے۔

بہر حال جس طرح حقیقت واقعہ کے خلاف بولنے والا کاذب ہوتا ہے، اسی طرح ایک
بات کو جھوٹ جانتے ہوئے (غیر مستند) اس کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے والا
بھی کاذبین کے زمرے میں شامل ہوگا، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں کہا گیا ہے۔

نظیر:

صاحب کتاب نے قرآن مجید کی ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے حق میں حق اور درست بات کے علاوہ کوئی بات کہنے کی اجازت نہیں، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے حق میں بھی اس کی اجازت نہیں، وہ آیت یہ ہے:

﴿أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ (اعراف: ۱۶۹)

حق کی تعریف:

حق وہ بات ہے جس کی شہادت یقین کے ساتھ دی گئی ہو، اور صحیح اور درست جان کر دی ہو، قرآن میں ہے:

﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف: ۸۶)

لہذا جو بات ظن کے ساتھ کہی جائے گی وہ حق کے علاوہ ہوگی، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

وكان من شهد بظن فقد شهد بغير الحق. (شرح مشکل الآثار: ۳۷۵/۱)

اور ظن کی بنیاد پر گواہی دینے والا شاہد حق نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جو شخص حق کے علاوہ کہنے والا ہوگا، وہ باطل اور غلط بات کہنے میں دریغ نہیں کرے گا، اور یہی شخص کاذبین میں سے ایک ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۳۷۵/۱)

اور ایسے ہی لوگوں کے بارے میں جہنم کی وعید ہے۔ معاذ اللہ۔



باب: ۶۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلٍ مَارُوي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَلَاتِهِ عَلَى الْجَهَنِّيَّةِ الَّتِي رَجَمَهَا بِأَفْرَارِهَا عِنْدَهُ بِالزَّرْنَى وَفِي تَرْكِهِ الصَّلَاةَ عَلَى مَا عَنِ الَّذِي رَجَمَهُ بِأَفْرَارِهِ عِنْدَهُ

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ أَتَتْ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهِيَ حُبْلَى مِنَ الزَّرْنَى فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمُّهُ عَلَيَّ. فَدَعَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَيْتَهَا، فَقَالَ لَهُ: أَحْسِنُ إِلَيْهَا فَإِذَا وَضَعَتْ حَمْلَهَا فَأَتِنِّي بِهَا فَفَعَلَ فَأَمَرَ بِهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَشَدَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابُهَا وَأَمَرَ بِهَا فَرَجَمَتْ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا. فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: تُصَلِّي عَلَيْهَا وَقَدْ زَنَتْ! فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوَسِعَتْهُمْ، وَهَلْ وَجَدْتَ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ جَادَتْ بِنَفْسِهَا لِلَّهِ تَعَالَى. (شرح مشکل

الآثار: ۱/ ۳۷۶ ☆ رواه مسلم (۱۶۹۶) والترمذی (۱۴۳۵) والبوداود (۴۴۴۰، ۴۴۴۱)

خلاصہ الحدیث:

دین اسلام ایک ہمہ گیر مذہب ہے، اس نے انسان کی ہر موڑ پر صحیح رہنمائی کی ہے، اس کا کوئی پہلو تشنہ نہیں، یہی دین اسلام کا طرہ امتیاز ہے، یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اسلامی تعلیمات اور شریعت مطہرہ میں جہاں انسان کی آخرت بنانے کی بڑی فکر کی گئی

ہے اور زندگی کے تمام شعبہ جات میں اللہ تعالیٰ کے قوانین و لائحہ عمل کی پاسداری سنت رسول کے مطابق کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہیں اس فانی زندگی میں انسانوں کے معاشرہ میں امن و امان ہو، انسانوں کی عزت و ناموس کا احترام ہو، دوسرے کے حقوق کی ادائیگی اور امانت کی حفاظت کا خاص لحاظ ہو، انہی اہم مقاصد کے لیے اور جرائم کے سیل رواں پر بند ڈالنے کے لیے حدود و قصاص جیسی سزا حاکم کی سرکردگی میں نافذ کرنے کا بھی حکم دیا گیا۔

عہد رسول ﷺ، خلفائے راشدین اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں حدود و قصاص کا نفاذ ہوا، تو انسانی معاشرہ امن و سکون کا گہوارہ ہو گیا، بھیڑ اور بکری دونوں ایک گھاٹ سے پانی پیتے، پارسا، عقیقہ نو جوان لڑکی ایک شہر سے دوسرے شہر تنہا سفر کرتی، مگر اسے کوئی فتنہ کا اندیشہ نہ ہوتا، یہ دراصل حدود و قصاص کے نفاذ اور مجرمین پر سزا کے نفاذ کا فیض تھا کہ پورے پورے سال میں زنا، چوری کے ایک دو مقدمات بمشکل ہی عدالت میں آتے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان سزاؤں کو حیات سے تعبیر کیا ہے۔

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقرہ: ۱۷۰)

لیکن آج معاملہ پلٹ گیا ہے، مجرمین کو سزاؤں کے طور پر سلاخوں میں ڈالنے کے بجائے کلین چیٹ دی جاتی ہے، بے گناہ اور براءت کے فیصلے سے حوصلہ افزائی کی جاتی ہے، اور بے گناہ لوگوں پر طرح طرح کے الزامات عائد کر کے انہیں زک پہنچایا جاتا ہے، ذہنی طور پر ٹارچر کیا جاتا ہے، اور سراسر تعصب اور جانبدارانہ برتاؤ کیا جاتا ہے، اس سے ظلم رکنے کے بجائے اور فروغ پاتا ہے، دہشت گردی پر لگام لگنے کے بجائے اور اس کی کثرت ہو جاتی ہے، نتیجہ وہی نکلتا ہے جو اس وقت دنیا میں رونما ہے، اور قرآن کی یہ آیت اسی صورت حال کی صحیح عکاسی کر رہی ہے۔

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ﴾ (روم: ۴۱)

بہر حال قیام امن اور بقاء تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ حدود و قصاص کے اجراء میں نہ تعصب سے کام لیا جائے اور نہ اقربا پروری کا شکار ہو؛ بلکہ رسول اللہ ﷺ کے طریقہ پر حدود اللہ کو نافذ کیا جائے جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت سے زنا جیسا سنگین جرم صادر ہو گیا، اس کا اعتراف عدالت رسول ﷺ میں خود عورت نے کیا، بار بار ٹالنے کے بعد اور بچہ جننے کے بعد آپ ﷺ کو یقین ہو گیا، تو اس عورت پر رجم کا حکم نافذ کیا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھائی، اس پر حضرت عمرؓ نے اشکال کیا کہ اس مرنیہ پر رجم کا حکم عائد ہوا، پھر آپ نے اس پر نماز جنازہ پڑھائی ہے، آپ ﷺ نے جواب دیا کہ اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے، اگر وہ توبہ مدینہ منورہ کے ستر شخصوں پر تقسیم کر دی جائے، تو سب کی مغفرت ہو جائے گی۔ (تحفۃ اللمی: ۴۰/۳)

اشکال:

آپ ﷺ نے غامدیہ پر نماز جنازہ پڑھی؛ لیکن حضرت ماعز اسلمی پر نہیں، ایسا کیوں؟
فتاٰملنا جميع ما روينا في كل واحد من هذين المرحومين في الزنى في صلاة رسول الله عليه السلام على من صلى عليه منهما وفي تركه الصلاة على من ترك الصلاة عليه منهما لأي معنى كان ذلك منه.

جواب:

دونوں میں دو اعتبار سے نمایاں فرق ہے:

(۱) غامدیہ نے خود زنا کا اقرار کیا تھا؛ لیکن ماعز نے اقرار نہیں کیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ماعز پر پتھر مارا گیا تو وہ بھاگنے لگے تھے؛ لیکن یہ

چیز غامدیہ کی طرف سے نہیں پیش آئی، ان دونوں وجہوں کی بنا پر غامدیہ کی نماز جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی مگر ماعز کی نماز جنازہ نہیں پڑھائی۔

فوجدنا المرأة التي رجمها لإقرارها عنده بالزنى، كان منها لله تعالى في إقرارها عنده بذلك جود منها بنفسها له، وبذل منها نفسها لإقامة الواجب في ذلك الزنى عليها وفي صبرها على ذلك حتى أخذ منها، وكان ذلك منها موجبا لحمدها فضلى عليها إذ كان من سنته عليه السلام صلاته على المحمودين من أمته... لأنه قد يحتمل أن يكون ذلك الهرب كان منه لر جوع كان عما أقر به أو فرار من إقامة العقوبة التي قد لزمته عليه، وكان مذموما في كل واحدة من هاتين الحالتين، فترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عليه لذلك؛ لأن من سنته أن لا يصلي على المذمومين من أمته.

(شرح مشکل الآثار: ۳۷۹/۱)

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں روایت کا کافی اختلاف بیان کیا اور کثرت ان ہی روایت کی بیان کی، جنہوں نے اس حدیث میں ”صلی علیہ“ کا لفظ ذکر نہیں کیا اور پھر آگے چل کر حافظ نے فرمایا ہے کہ بظاہر امام بخاری کا میلان اس لفظ کے ثبوت کی طرف دوسرے شواہد کی وجہ سے ہے اور پھر انہوں نے سنن ابی قرہ کی روایت ذکر کی ہے ”فقیل یا رسول اللہ اتصلی علیہ؟ قال: لا، قال: فلما كان من الغد قال صلوا على صاحبكم فضلى عيه رسول الله ﷺ والناس“ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے روز آپ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی دوسرے روز پڑھی، حاصل یہ ہوا کہ بخاری کی روایت ”صلاة على ماعز“ کے بارے میں بہ طریق اثبات ہے۔

وقد خالفه العدد الكثير من الحفاظ فصرحوا بأنه لم يصل عليه؛ لكن ظهر لي أن البخاري قويته عنده رواية محمود بالشواهد، فقد أخرج عبد الرزاق أيضا، وهو في

السنن لأبي قرة من وجه آخر عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف في قصة ماعز؛ قال فقيل يا رسول الله أتصلي عليه! قال: لا، قال: فلما كان من الغد؛ قال: صلوا على صاحبكم فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس. فهذا الخبر يجمع الاختلاف فتحمل رواية النفي على أنه لم يصل عليه حين رجم. ورواية الإثبات على أنه صلى الله عليه وسلم صلى عليه في اليوم الثاني... الخ. (فتح الباری: ۱۴/۹۲ رقم الحديث: ۶۸۲۰)

اشکال ثانی:

اوپر یہ بات آئی کہ حضرت ماعز کی مذمت کے لیے ان کی نماز جنازہ میں رسول اللہ ﷺ نے شرکت نہیں کی؛ جب کہ آپ ﷺ نے حضرت جابر کی روایت میں ان کے بارے میں ”خیرا“ کا لفظ فرمایا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ماعز آپ ﷺ کی نظر میں محمود تھے نہ کہ مذموم؟

فإن قال قائل: ففي حديث جابر من رواية أبي سلمة عنه أن رسول الله عليه السلام لما بلغه ما كان منه قال له خيرا، ففي ذلك ما قد دل على أنه كان عنده محمودا ولم يكن مذموما. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۸۲)

جواب:

ایک جواب یہ ہے کہ امام طحاوی نے حضرت ابوسعید خدری سے ایک روایت ذکر کی ہے، جو حضرت جابر کی روایت کے خلاف ہے کہ حضرت ماعز کا واقعہ رجم سنایا گیا، تو آپ ﷺ تھوڑی دیر خاموش رہے اور نہ ان کے لیے دعائے مغفرت کیا اور نہ برا بھلا کہا۔

حتى سكت فما استغفر له النبي وحاسبه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۸۳)

قیل له في حديث جابر ما قد ذكرت وقد روي عن أبي سعيد الخدري فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك في أمره خلاف ذلك... عن

أبي سعيد، قال: جاء ماعز إلى النبي عليه السلام فاعترف بالزنى أربع مرات فسأل عنه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أمر به فرجم فرجمناه بالخزف والجنادل والعظام وما حفرنا له وما أوثقناه فسبقنا إلى الحرة فاتبعناه فقام لنا فرميناه حتى سكت فما استغفر له النبي عليه السلام وما سبه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۸۲)

جمع و تطبیق:

حضرت جابر اور ابوسعید کی روایت میں جو تعارض ہے اسے امام طحاوی نے حضرت بریدہ کی روایت کی روشنی میں حل کیا ہے۔

حضرت ماعز کے بارے میں آپ کا جو تاثر ہے، وہ ایک مجلس اور ایک وقت میں نہیں فرمایا؛ بلکہ دونوں باتیں دو مواقع پر محمول ہیں، اسی لیے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، جب کہ حضرت ماعز کو رجم کرنے کے بعد صحابہ کرام بیٹھے تھے؛ آپ تشریف لائے، صحابہ سے سلام کیا، نیز یہ فرمایا ”استغفروا ماعز بن مالک“ صحابہ نے ”غفر الله لماعز بن مالک“ کہا، اس کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے بھی فرمایا: لقد تاب توبة لقد قسمت بين أمة لو سعتها، اور جب تدفین ہو گئی، اس کے بعد آپ ﷺ نے ان کے بارے میں ”خيراً“ کا لفظ کہا، یہ اس حالت پر مبنی ہے کہ اللہ نے آپ ﷺ کو ماعز کے اچھا ہونے کا علم دیا، تو آپ ﷺ نے ”خيراً“ کا لفظ کہا۔

ويحتمل أن يكون ذلك الحمد له لمعنى علمه النبي صلى الله عليه وسلم حدث في أمره من رحمة الله تعالى لحقته إما بوحي جاءه وإما برؤيا رآها فيه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۸۲)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی امام طحاویؒ کی توجیہ کی تائید اس طرح کی ہے:

حضرت ماعز کے بارے میں جو آپ ﷺ کا تاثر ہے وہ ایک مجلس اور ایک وقت

کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ وہ الگ الگ موقع پر ہے، جو حضرت بریدہ کی روایت سے پتہ چلتا ہے ”فلبثوا ثلاثاً“ یعنی آپ ﷺ تین دین تک ٹھہرے رہے؛ پھر اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا ”استغفروا الماعز بن مالک پھر فرمایا: لقد تاب توبة... الخ اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت ماعز کے بارے میں ”خیراً“ کہا۔

وفي حديث بريرة عنده؛ فكان الناس فيه فرقتين الى قوله فلبثوا ثلاثاً، ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال: استغفروا الماعز بن مالک، وفي حديث بريرة أيضاً: لقد تاب توبة لو قسمت على أمة لو سعتهم. (فتح الباری: ۱۳/۹۱ رقم الحدیث: ۶۸۲۰)



باب: ۶۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلا مَارُوي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ لِلَّذِي حَلَفَ عِنْدَهُ
لِخَصْمِهِ الَّذِي كَانَ خَاصِمَهُ إِلَيْهِ فِيمَا كَانَ أَدْعَى عَلَيْهِ: أَمَّا إِنَّكَ قَدْ
فَعَلْتَ فَادْفَعْ إِلَيْهِ حَقَّهُ وَاسْتَكْفِرْ عَنْكَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَا صَنَعْتَ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّالِبَ الْبَيِّنَةَ، فَلَمْ تَكُنْ لَهُ بَيِّنَةٌ فَاسْتَحْلَفَ الْمَطْلُوبَ فَحَلَفَ بِاللَّهِ
الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ قَدْ فَعَلْتَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ
لَكَ بِقَوْلِكَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۸۷☆ رواه ابوداود (۳۲۷۵) واحمد: ۱/۲۵۳ و ۲۸۸)

خلاصہ الحدیث:

یہ حدیث اصول قضا اور ضابطہ عدالت سے متعلق ہے کہ آیا عدالت کے قاضی کے پاس دو آدمی اپنا قضیہ پیش کریں تو اس قضیہ کو حل کرنے میں قاضی کا کیا کردار ہونا چاہئے، اور کس بنیاد پر دونوں کے مابین قضیہ کو حل کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ نے عملی طور پر قضاۃ حضرات کی رہنمائی کی ہے کہ اولاً قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے، اگر ”مدعی“ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو، تو مدعی علیہ سے حلف (قسم) کا مطالبہ کرے۔

بہر حال رسول اللہ ﷺ کی عدالت میں مدعی علیہ نے جھوٹی حلف لے لی، اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے اس کو بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے خلوص دل کے ساتھ ”لا

إله إلا الله“ کہنے کی وجہ سے بخش دیا۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت میں مدعی علیہ کی جھوٹی قسم پر بھی رسول اللہ ﷺ نے اس کی مغفرت کی بشارت دی ہے، جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے کئی طرق سے یہ روایت مروی ہے۔

من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان .
یعنی جو شخص کسی مسلمان کے مال پر ناجائز قبضہ کے لیے قسم کھاتا ہے، تو قیامت کے دن وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے، اور دوسری روایت میں وجوب جہنم کی وعید ہے اور کسی میں وجوب ناری۔

الغرض اس باب کی دوسری فصل کی تمام روایات ابن عباس کی روایت کے خلاف ہیں۔

فقال هذا القائل ففي هذه الآثار من وعيد الله تعالى من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال امرئ مسلم ما فيها، والحالف بها فقد وحد الله في حلفه بها ونفى أن يكون إله غيره فلم يرفع ذلك الوعيد عند المذكور ذلك الوعيد فيها وقد تقدم ذلك وعيد الله إياه في كتابه بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ الآية فكيف يجوز أن تقبلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في حديث ابن عباس . (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۹۲)

جمع و تطبیق:

حقیقت کے اعتبار سے مذکورہ صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیوں کہ پہلی روایت میں خاصہ خاص ہے کہ دو اشخاص نے عدالت رسولؐ میں قضیہ پیش کیا، مدعی سے بینہ طلب کیا تھا، مگر جب وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تب مدعی علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا گیا، اس

کے بعد انہوں نے حلفیہ بیان دیا۔

گرچہ یہاں احتمال تھا کہ مدعی علیہ نے اسی بات پر قسم کھائی ہے جو اس کے پاس تھی؛ لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی، اسی لیے رسول اللہ نے اسے آگاہ کیا اور مدعی کا حق دینے کا حکم مدعی علیہ کو دیا، پھر کفارہ دینے کا حکم دیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۹۰)

اقوال المحدثین:

علامہ سندھی لکھتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس شخص کی یمین کو بذریعہ وحی یا الہام باطل قرار دیا، پھر اس کے خلاف فیصلہ فرمایا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کبھی کبھی حضور ﷺ وحی کے ذریعہ باطن حال کا اعتبار کرتے ہوئے ظاہر کے خلاف فیصلہ فرماتے تھے، اور وہ جو آپ ﷺ نے فرمایا ”ولكن غفر الله لك“ اس سے مراد حلف کاذب کے گناہ کی معافی ہے۔ ففیہ دلیل علی أن الكبائر تغفر بكلمة التوحيد. (در المنفرد کتاب الایمان)

بذل الجہود میں ہے کہ اس نے عمداً قسم کھائی؛ لیکن اخلاص کی وجہ سے مغفرت کر دی۔ (بذل الجہود کتاب الایمان والنذر باب فی الحلف کاذباً مستمداً: ۱۰/۵۷۲ رقم الحدیث: ۳۲۷۲)

سوال:

دوسرا اشکال یہ ہے مذکورہ قضیہ میں مدعی علیہ نے سہواً وخطاً قسم کھائی؛ اور جو اعمال سہواً وخطاً صادر ہوتے ہیں، ان میں گناہ نہیں ہوتا اور جن اعمال میں گناہ نہیں ہوتا، اس میں کفارہ بھی نہیں ہوتا، اس کے باوجود حضور ﷺ کا یہ فرمانا کہ لا الہ الا اللہ نے آپ کا کفارہ اداء کر دیا، یہ محل غور ہے۔

فقال هذا المعارض وكيف يكون ما ذكرتم كما وصفتم من احتمال ما في حديث ابن عباس هذا من حلف هذا المدعى عليه على ما حلف عليه مما هو في

الحقیقة بخلاف ذلك ومما هو ناس له، وقد رویتم فیہ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبره أنه يكفر عنه ما كان منه من يمينه التي حلف عليها في ذلك، والكفارة إنما تكون ليكفر بها عمن يكفر بها عنه ما قد كان منه من معاصي الله تعالى والخروج من طاعته إلى أضدادها لا بما سوى ذلك. والحالف على النسيان فخارج من هذا المعنى لا شك؛ لأنه لم يعمد حلفاً على ما لا يحل له الحلف عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۹۳)

جواب:

کفارہ ان اعمال میں بھی واجب ہوتا ہے جن میں گناہ نہیں ہوتا اس لیے اعمال جو سہواً وخطا صادر ہوتے ہیں ان میں بھی کفارہ واجب ہوگا، اسی لیے مذکورہ شخص پر کفارہ ادا کرنے کا حکم ہوا ہے؛ جیسا کہ قتل خطا کے قاتل پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے جب کہ وہ گنہگار نہیں ہوتا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن الكفارات قد تجب في الأشياء التي لا آثام فيها على من كانت منه من ذلك قول الله في كتابه: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ إلى قوله: ﴿تُوبَةَ﴾ من الله ﴿[النساء: ۹۲] الآية ولم يكن ذلك؛ لأنه كان بقتله آثماً. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۹۴)



باب: ۶۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِالٍ مَارُوي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَسَدِ

هَلْ يَتَسَعُّ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ أَمْ لَا.

عَنْ أَوْسَطِ الْبَجَلِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَخْطُبُ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطَبَنَا عَامَ أَوَّلٍ، ثُمَّ بَكَى أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: سَلُوا اللَّهَ الْمُعَافَاةَ فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يُعْطُوا بَعْدَ الْيَقِينِ شَيْئًا هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْمُعَافَاةِ، وَفِيهِ: أَلَا وَعَلَيْكُمْ بِالْصِّدْقِ فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ. وَإِنَّا كُفَرْنَا بِالْكَذِبِ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ وَهُمَا فِي النَّارِ، لَا تَدَابُرُوا وَلَا تَقَاطَعُوا وَلَا تَبَاغُضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَ كُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. (شرح مشکل

الآثار: ۱/ ۳۹۷ ☆ رواه البخاری فی الادب المفرد (۷۲۳) و احمد: ۱/ ۵۰۳، ۶)

خلاصۃ الحدیث:

اعضاء انسانی میں قلب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، اگر وہ درست اور صاف و شفاف ہوتا ہے تو سارے اعضاء درست اور پاک و صاف رہتے ہیں، اگر وہ آلودہ اور گدلا ہے، تو سارے اعضاء آلودہ اور ناپاک ہو جاتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے صحیح فرمایا ہے: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.

(صحیح البخاری: رقم الحدیث ۵۲)

جب وہ درست ہے تو پورا جسم صحیح ہے؛ لیکن اگر وہ پراگندہ ہے، تو پورا جسم بھی، سنو! وہی قلب ہے۔

اعمال صالحہ، تلاوت قرآن، اور ذکر اللہ سے دل پاکیزہ اور صاف ہوتا ہے؛ لیکن عداوت و عناد، بغض و حسد سے دل پراگندہ اور پزمرہ ہوتا ہے، اسی طرح کسی کے ٹوہ میں پڑنا اور غیبت کرنا وغیرہ یہ سب دل کی بیماریاں، اور جراثیم ہیں، اور ان بیماریوں میں حسد وہ بیماری ہے جو حسد کی تمام نیکیوں کو جلا کر رکھ کر دیتی ہے۔

ارشاد نبوی ہے: إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب. (ابوداؤد: ۴۹۰۳)

حسد سے بچو، بلاشبہ حسد نیکیوں کو ایسے ہی کھا جاتا ہے، جس طرح آگ لکڑیوں کو کھا جاتی ہے۔

الغرض رسول اللہ ﷺ نے اس باب کی پہلی روایت میں عافیت اور ہر فتنے سے نجات کو بڑی نعمت قرار دیا ہے، لوگوں کو اس کے لیے دعا کرنے کی ترغیب دی ہے، اسی طرح صداقت و سچائی کو ہر حال میں لازم پکڑنے کی بھی، اسی پر بس نہیں؛ بلکہ صداقت پر جنت کی بشارت دی ہے۔

اس حدیث میں کچھ مضراعمال سے امت کو دور رہنے کی ہدایت دی ہے، مثلاً جھوٹ، ٹوہ میں پڑنا، قطع رحمی، بغض اور حسد وغیرہ، اور کسی کے عیبوں کی تلاش سے منع کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے: لا تدابروا، ایک دوسرے سے قطع تعلق مت کرو، لا تقاطعوا، قطع رحمی مت کرو، لا تباغضوا، ایک دوسرے سے بغض و دشمنی مت کرو، لا تحاسدوا، ایک دوسرے پر جلن اور دشمنی کی وجہ سے حسد مت کرو۔ (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۶۰۶۵)

حسد کی قسمیں:

حسد کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور مجازی؛

(۱) حقیقی حسد: کسی بھائی کی نعمت، خوش حالی اور منصب کو دیکھ کر جلنا، اور یہ خواہش کرنا کہ وہ نعمت اس سے چھین لی جائے، چاہے وہ حاسد کو ملے یا نہ ملے؛ لیکن محسود کے پاس نہ رہے، باجماع امت یہ حسد حرام ہے، اور یہی حسد حاسد کی تمام نیکیوں کو کھا جاتا ہے۔

(۲) مجازی: اس صورت کو عربی میں ”غبطۃ“ بھی کہتے ہیں، اس کا معنی رشک ہے، یعنی یہ آرزو کرنا کہ فلاں کے پاس جو نعمت ہے، وہ اس کے پاس باقی رہے، اور مجھے بھی وہ نعمت مل جائے، اگر دنیوی چیزوں کے سلسلہ میں ہے، تو یہ جائز ہے، لیکن اگر عبادت کے سلسلہ میں ہے، تو مستحسن ہے، قرآن مجید میں بھی اس کی تحریض کی گئی ہے۔

﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (مطففین: ۲۶)

حرص کرنے والوں کو ایسی چیز کی حرص کرنی چاہئے۔

تنافس: کا معنی ہے کسی کو نقصان پہنچائے بغیر ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرنا، اور یہ مستحسن ہے۔

تعارض:

اس باب کی دوسری فصل میں حضرت ابن مسعود، سالم، ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری سے حدیث ذکر کی گئی ہے، جس میں دو چیزوں میں (حکمت، اور مال) میں حسد کی اجازت دی ہے۔

لا تحاسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها ورجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق. (شرح مشکل الآثار: ۴۰۰/۱)

یہ حدیث پہلی حدیث کے مخالف ہے، چوں کہ اس میں دو اشخاص سے حسد کی اجازت

دی گئی ہے۔

فقال قائل فمن أين انطلق لكم مع هذا أن تقبلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قدر ويتموه عنه لا حسد إلا في اثنتين. (شرح مشکل الآثار: ۳۹۹/۱)

رفع تعارض:

در اصل ان روایات میں حسد کی دو قسمیں ذکر کی گئی ہیں، پہلی روایت حسد حقیقی سے متعلق ہے، وہ مذموم ہے، کیوں کہ اس میں حاسد محسود سے وہ نعمت چھین اور لٹ جانے کی تمنا کرتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

لیکن وہ روایات جن میں اس کی ترغیب ہے؛ تو وہ حسد مجازی پر محمول ہے، اس کو اردو میں رشک کرنا کہتے ہیں، یہ محمود ہے، اس میں حاسد محسود کی نعمت کی طرح اس نعمت کی تمنا کرتا ہے، مگر اس سے چھین جانے کی دعا نہیں کرتا، اس لیے یہ درست ہی نہیں؛ بلکہ علم اور عبادت کے باب میں مستحب اور مستحسن ہے۔

صاحب کتاب نے اسی طرح دونوں میں فرق امتیاز کیا ہے:

فكان الحسد الذي فيه تمنى نقل الشيء المحسود عليه عمن آتاه الله إياه إلى حاسده عليه مذموماً. والحسد الذي ليس فيه ذلك التمني؛ وإنما فيه حسد الحاسد المحسود على ما آتاه الله حتى يؤتيه الله من فضله مثله ليس بمذموم. (شرح مشکل الآثار: ۴۰۳/۱)

اقوال المحدثين اور علامہ ابن حجر کی توجیہ:

”لاحسد“ یعنی حسد کرنے کی رخصت نہیں مگر ان دو خصلتوں میں، یا معنی یہ ہے کہ حسد حسن نہیں، اگر حسن ہے تو مذکورہ دو خصلتوں میں، مگر ان دو خصلتوں کے حصول کے لیے

ترغیب میں ازراہ مبالغہ حسد کا لفظ کا استعمال کیا ہے، گویا کہ کہا گیا کہ یہ عظیم خصلتیں ہیں، اگر ان کا حصول مذموم طریقہ سے بھی ہوتا ہے، تب بھی یہ اقدام اٹھایا جاسکتا ہے۔

فاستبقوا الخیرات ”لا حسد“ أي لا رخصة في الحسد إلا في خصلتين، أولا يحسن الحسد إن حسن، أو أطلق الحسد مبالغة في الحث على تحصيل الخصلتين؛ كأنه قيل: لو لم يحصل إلا بالطريق المذموم لكان ما فيهما من الفضل حاملا على الإقسام على تحصيلهما به؛ فكيف والطريق المحمود يمكن تحصيلهما به، وهو من جنس قوله تعالى ”فاستبقوا الخیرات“۔ (فتح الباری: ۱۰/۹۰ رقم الحدیث: ۵۰۲۶)



باب: ۶۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فِي الرُّوَيْضَةِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي وَصْفِهِ السِّنِينَ الَّتِي أَمَامَ الدَّجَالِ
مَنْ هُوَ مِنَ النَّاسِ؟

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ
أَمَامَ الدَّجَالِ سِنِينَ خَوَادِعَ يَكْثُرُ فِيهَا الْمَطَرُ، وَيَقْلُ فِيهَا النَّبْتُ، وَيُصَدِّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ،
وَيُكَذِّبُ فِيهَا الصَّادِقُ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ وَيُسْطَلَقُ فِيهَا الرُّوَيْضَةُ.
قِيلَ: وَمَا الرُّوَيْضَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَنْ لَا يُؤْبَهُ لَهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۰۴) رواه الطبرانی (۱۲۵)

خلاصۃ الحدیث:

قیامت کا وقوع ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس کا انکار درست ہی نہیں؛ بلکہ اس سے
ایمان سلب ہو جاتا ہے؛ اس لیے وقوع قیامت پر یقین رکھنا ضروری ہے اور یہ ایمان کا حصہ
ہے، اسی بنا پر اس کے بارے میں شک کی گنجائش نہیں، اسی طرح یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ
وقوع قیامت کی کوئی تاریخ، دن اور وقت کی تخصیص نہیں ہے، البتہ قرآن و حدیث میں اس
کی کچھ علامات مذکور ہیں جن کے ظہور کے بعد قیامت کا وقوع ہوگا، ان میں سے ایک بڑی
نشانی دجال کا خروج ہے، یہ جب خروج کرے گا، تو دنیا میں فتنہ ہی فتنہ ہوگا۔

بہر حال اس باب کی پہلی روایت دجالی فتنہ ہی کے تحت ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ

نے فرمایا ہے کہ دجال کے زمانے میں چند سال تک قحط پڑے گا، بارش کثرت سے ہوگی، مگر پیداوار بہت کم ہوگی، اس وقت کاذب یعنی جھوٹے اشخاص کو سچا اور صادق سمجھا جائے گا، اور سچے کو جھوٹا، خائن کو امانت دار سمجھا جائے گا، اور امانتدار کو خائن، اس میں رویہ بھضہ کلام کرے گا، صحابہ نے دریافت کیا کہ رویہ بھضہ سے کیا مراد ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے وہ آدمی مراد ہے، جو گمنام ہو اور خامل الذکر ہو۔

مگر دوسری روایت میں رسول اللہ ﷺ نے رویہ بھضہ سے فاسق شخص مراد لیا ہے، جو امور عامہ کے سلسلہ میں کلام کرے گا۔

تعارض:

پہلی روایت میں رویہ بھضہ کی تعریف گمنام شخص سے کی ہے؛ جب کہ حضرت انس کی روایت میں اس سے وہ فاسق شخص مراد ہے، جو امور عامہ میں کلام کرے، ”الفویسق یتکلم فی أمر العامة“ بظاہر دونوں احادیث میں تعارض ہے۔

رفع تعارض:

اس میں کوئی اختلاف نہیں؛ کیوں رسول اللہ ﷺ نے کبھی رویہ بھضہ کی تعریف فاسق سے کی ہے، تو کبھی گمنام شخص سے، وجہ یہ ہے کہ دونوں صفات کے حامل شخص معاشرہ میں مذموم ہوتے ہیں، جس طرح حق کو باطل، صادق کو کاذب قرار دینا غلط ہے؛ اسی طرح فاسق کا امور عامہ کے سلسلہ میں کلام کرنا غلط ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۴۰۶)

اقوال المحدثین رویہ بھضہ کی توجیہ میں:

صاحب اعتصام نے بھی اس کا معنی وہی لیا ہے، جس کی تعیین امام طحاوی نے کی ہے، یعنی وہ شخص جو امور عامہ کے سلسلہ میں کلام کرے۔

وفي حديث أشراط الساعة: وأن تنطق الروبيضة في أمر العامة. قيل: وما الروبيضة يا رسول الله؟ فقال: الرجل التافيه ينطق في أمر العامة... وقال الامام الشاطبي: قالوا هو الرجل التافه الحقيير ينطق في أمور العامة، كانه ليس بأهل أن يتعلم في أمور العامة. (الاعتصام: ۶۸۱/۲)

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی تشریح کی ہے: وہ گمنام بے وقعت شخص جو عام رعایا کے امور میں کلام کرے، حالاں کہ وہ اس کے اہل نہیں ہوتے، مگر وہ پورے وثوق کے ساتھ کلام کرے۔

قال الرسول: رجل تافه في أمور العامة، في أمر العامة والناس، السفیه يتكلم في أمر العامة. (مسند احمد: ۲۹۱/۲ رقم الحديث: ۷۸۹۹)

اور امام شاطبی رقم طراز ہیں:

”روبيضة“ سے وہ شخص مراد ہے، جو امور عامہ میں کلام کرے، حالاں کہ وہ اس کا اہل

نہ ہو:

وقال الإمام الشاطبي: قالوا: هو الرجل التافه الحطير ينطق في أمور العامة؛ كانه ليس بأهل أن يتكلم في أمور العامة فيكلم. (الاعتصام: ۶۸۱/۲)



باب: ۲۸

باب بیان مشکل ما روي عنه عليه السلام في تأويل قول الله

تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [النكاثر: ۸]

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾؛ قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَأَيُّ نَعِيمٍ وَإِنَّمَا هُمَا الْأَمْوَدَانِ! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ سَيَكُونُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۷ ☆ رواه الترمذی (۳۳۵۶) وابن ماجہ (۴۱۵۸))

خلاصہ الحدیث:

یوں تو ہر وقت انسان پر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی بارش ہوتی رہتی ہے، دنیا اور دنیا کی ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمت ہیں، جہاں اللہ نے انسان کو نعمتوں کے استعمال کی اجازت دی ہے، تو وہیں اس کے حقوق کی ادائیگی کی تاکید بھی کی ہے، ورنہ یہی نعمت باعث مصیبت بن جاتی ہے، اسی لیے قرآن میں اللہ نے مال اور اولاد کو فتنہ سے تعبیر کیا ہے۔

﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (تغابن: ۱۵)

یہ حقیقت ہے کہ جب انسان کے دل میں یہ بات ہوتی ہے کہ میرا کوئی نگران ہے اور میرے اعمال پر کوئی باز پرس کرنے والا ہے، تو انسان حدود میں رہتا ہے، نہ دوسرے پر کوئی زیادتی کرتا ہے اور نہ اپنے اوپر، حتیٰ کہ اپنے مال کے استعمال کرنے میں احتیاط کرتا ہے کہ اسراف و تبذیر لازم نہ آئے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہماری تمام نعمتوں کے مالک ہیں، اور وہ

قیامت کے دن دنیا کی تمام نعمت و آسائش کے بارے میں سوال کریں گے، جیسا کہ سورہ تکوین کی آخری آیت میں مذکور ہے۔

﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ پوچھیں گے تم سے اس دن آرام کی حقیقت۔

ایک دوسری حدیث میں ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ محشر میں کوئی آدمی اپنی جگہ سے ہل (سُرک) نہ سکے گا، جب تک پانچ سوالوں کا جواب اس سے نہ لیا جائے، ایک اس نے اپنی عمر کو کن کاموں میں فنا کیا، دوسرے اس نے اپنی جوانی کو کن کاموں میں خرچ کیا؟ تیسرے جو مال اس نے حاصل کیا، وہ کس طریقہ پر؟ جائز یا ناجائز طریقہ سے حاصل کیا؟ چوتھے یہ کہ اس مال کو کہاں کہاں خرچ کیا؟ پانچویں یہ کہ جو علم اللہ نے اس کو دیا تھا اس پر کتنا عمل کیا؟

عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تنزل قدما ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسأل عن خمس، عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وماله من أين اكتسبه وفيم أنفق، وماذا عمل فيما علم. (ترمذی رقم الحدیث: ۲۴۱۶)

اسی طرح اس باب کی حضرت زبیر والی پہلی روایت میں یہ ذکر ہے کہ جب سورہ تکوین کی آخری آیت ”ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ“ نازل ہوئی، تو صحابہ کرام نے استفسار کیا یا رسول اللہ، (وأي نعیم) وہ کون سی نعمت ہے؟ جس کے بارے میں سوال ہوگا، حالاں کہ ہمارے پاس صرف اسودین (کھجور، پانی) ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: عنقریب نعمتیں ہوگی۔

البتہ حضرت ابو عسیب کی روایت میں حضرت محمد ﷺ نے اس سوال سے تین نعمتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، جن کے بارے میں سوال نہیں ہوگا، یعنی روٹی، کپڑا، اور مکان۔

فقال عمر: إنا لمستولون عن هذا يوم القيامة؟ قال: نعم إلا من ثلاث: كسرة يسد بها الرجل جوعه، وخرقة يوارى بها عورتها، وحجر يدخل فيه من الحر والبرد.
(شرح مشکل الآثار: ۴۰۸/۱)

تعارض:

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نعمتیں بقدر ضرورت ہیں، ان کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا؛ جب کہ دوسری روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور پانی کے متعلق بھی فرمایا کہ اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا؟
رفع تعارض:

دوسری روایت میں جس کے متعلق یہ ذکر ہے کہ قیامت کے دن سوال کیا جائے گا اس سے وہ نعمتیں مراد ہیں جو ضرورت و قوت سے زائد تھیں، اس لیے حضور نے فرمایا کہ اس کے متعلق بھی سوال کیا جائے گا۔
البتہ وہ نعمتیں جو بقدر ضرورت ہیں ان سے متعلق سوال نہیں ہوگا، جیسا کہ پہلی روایت میں ذکر ہے۔

فكان في هذا الحديث تبيان ما ذكرنا؛ لأن فيه أنهم مستولون عن البسر الذي أكلوه وعن الماء الذي شربوه؛ لأنهما فضل عن الكسرة التي يسدون بها جوعهم، وعن الخرقة التي يوارون بها عوراتهم، وعن الحجر الذي يقيهم الحر والبرد. (شرح مشکل الآثار: ۴۰۹/۱)



باب: ۶۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِ

مَنْ سَأَلَهُ عَنِ السَّاعَةِ.

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ السَّاعَةِ؟ فَقَالَ: "مَا أَعَدَدْتَ لَهَا"
 قَالَ: حُبَّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ قَالَ: "أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ". (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۱۳ ☆ رواه
 البخاری (۳۶۸۸، ۶۱۶۷، ۷۱۵۳) ومسلم (۲۶۳۹) والترمذی (۲۳۸۵)

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً غیب کی پانچ باتیں دراصل غیب کی کنجیاں ہیں، جن کا علم اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی
 اور کو نہیں، قیامت کے آنے کا صحیح وقت نہ کسی نبی کو ہے، نہ کسی کو فرشتہ، البتہ اس کا علم صرف
 اللہ کو ہی ہے، اسی طرح بارش کب، کہاں اور کتنی ہوگی؟ اسی طرح حاملہ کے پیٹ میں کیا ہے؟
 کل وہ کیا کرے گا؟ وہ کہاں مرے گا؟ بہر حال ان سبھوں کا علم اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو
 نہیں، جیسا کہ قرآن میں ہے:

﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي
 نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان)
 الغرض اسی قیامت کی آمد کے سلسلہ میں اس باب میں روایات جمع کی گئی ہیں، پہلی

روایت حضرت انس کی ہے، ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے قیامت کے سلسلہ میں سوال کیا، تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا: اس کے لیے آپ نے کیا تیاری کی ہے؟ انہوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہوں، پھر رسول اللہ نے کہا کہ قیامت کے دن اسی کے ساتھ تمہارا حشر ہوگا، جس کے ساتھ محبت کرتا ہے۔ (أنت مع من أحببت)

چنانچہ علامہ ابن حجرؒ نے قول رسول اللہ ﷺ کی توجیہ اس طرح کی ہے: قوله (إنك مع من أحببت) أي ملحق بهم حتى تكون من زمرة هم. (فتح الباری: ۱۲/۱۹۳، رقم الحدیث: ۶۱۶۷)

حضرت انس کی روایت کے علاوہ حضرت عائشہ کی روایت کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، یہ روایت بھی قیامت سے متعلق ہے؛ البتہ سائل کے سوال کا جواب رسول اللہ ﷺ نے یہاں دوسرے طریقہ پر دیا ہے، ”إن بقي هذا لم يقتله الهرم حتى تقوم عليه الساعة.“ اگر یہ زندہ رہا؛ اسے بڑھاپا آنے سے پہلے قیامت آجائے گی، یہاں انسان پر موت کا آنا قیامت صغریٰ ہے۔

اشکال:

دونوں روایتوں میں حضور ﷺ نے سائل کو اس کے سوال کے مطابق جواب کیوں نہیں دیا؟
جواب:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے دونوں اعرابی کو وہی جواب دیا، جس کا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِلُهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ۖ لَا يُجِيبُهَا لِوَفِيهَا إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۖ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ

إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ (الاعراف: ۱۸۴)

فكان جوابه لهم عن ذلك الجواب الذي ذكر عنه في هذين الاثرين منتهيا فيه إلى ما أمره الله تعالى بالانتهاء إليه في ذلك المعنى. (شرح مشکل الآثار: ۴۱۶/۱)

علامہ کرمانی کا جواب:

علامہ کرمانی نے اس سے مختلف، ایک اور بات لکھی ہے:

آپ ﷺ کا یہ جواب علی اسلوب الحکیم کی قبیل سے ہے، یعنی قیامت کبریٰ کی بابت سوال کرنا چھوڑو کہ اس کا علم صرف اللہ ہی کو ہے، البتہ اس وقت کے بارے میں پوچھو جس میں تمہارے عہد کا اختتام ہے، یہی تمہارے لیے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ اس کی معرفت تمہارے لیے نیک اعمال بجالانے کی محرک ہوگی، اس سے قبل کہ وقت ہاتھ سے نکل جائے، کیوں کہ کوئی نہیں جانتا کب اسے رخت سفر باندھنا پڑ جائے؟

ويجمع بينها بأن سألہ والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فلم يجبه حينئذ؛ فلما انصرف من الصلاة وخرج من المسجد رآه فتذكر سؤاله أو عاوده الأعرابي في السؤال، فأجابه حينئذ قوله ما أعددت لها؟ قال الكرمانى: سلك مع السائل أسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يطلب مما يهمله أو هو أهم. (فتح الباري: ۱۹۹/۱۲ رقم الحديث: ۶۱۷۱)



باب: ۷۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: ”فَصُلِّ مَا بَيْنَ

صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةَ السَّحْرِ“

عَنْ عَمْرِو، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَصَّلْ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةَ السَّحْرِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۱۷) رواه مسلم (۱۰۹۹) ☆ والبوداود (۲۳۴۳) والترندی (۷۰۹)

خلاصۃ الحدیث:

ارکان اسلام پانچ ہیں، اس کا ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ وہ بدنی عبادت ہے جس کا اجرا و صلہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے دینے کا وعدہ فرمایا ہے، ”الصوم لی وأنا أجزی بہ“ اسی طرح روزہ رکھنے والوں کے لیے جنت کا ایک دروازہ ”ریان“ خاص ہے، جس سے صرف روزہ دار جنت میں داخل ہوں گے۔

روزہ اسلام سے پہلے قوموں پر فرض تھا، اسی طرح اہل کتاب پر بھی؛ لیکن اہل کتاب رات میں سونے کے بعد سحری نہیں کھاتے؛ بلکہ سونے کے بعد تمام چیزیں ان پر حرام ہو جاتی، ابتداء اسلام میں صحابہ کرام بھی اسی طرح روزہ رکھتے تھے؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو منسوخ کیا۔

أُجِّلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْعُ إِلَى نِسَائِكُمْ. (بقرة: ۱۸۷)

تم لوگوں کے واسطے روزہ کی شب میں اپنی بیبیوں سے مشغول ہونا حلال کر دیا گیا ہے۔
اور رسول اللہ ﷺ نے مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں فرق امتیاز کیا اور
مسلمانوں کے لیے سحری کھانے کو مسنون قرار دیا، اور اسی کو حد فاصل قرار دیا۔

جیسا کہ حدیث الباب میں فرمایا ہے:

فصل ما بین صیامنا و صیام أهل الكتاب أكلة السحر.

ہمارے اور اہل کتاب کے روزہ کے درمیان سحری کھانا حد فاصل ہے۔

اقوال المحدثین:

یعنی سحر میں اہل کتاب مسلمانوں کی مخالفت کرتے، سحری نہیں کھاتے، نیز بدائع کے
حوالہ سے مذکور ہے کہ صائم کے لیے سحری کھانا مسنون ہے، حضرت عمرو بن العاص سے
مروی ہے کہ ہمارے اور اہل کتاب کے روزہ میں حد فاصل سحری کا کھانا ہے، اور اس میں
تاخیر کرنا سنت ہے، اور سحری انبیاء کے سنن اور اخلاق میں سے ہے۔

قال صاحب البذل: ففي السحر مخالفة أهل الكتاب فإنهم لا يتسحرون، وقال
في البدائع: ليس للصائم السحور لما روي عن عمرو بن العاص مرفوعاً أنه قال: إن
فصلاً بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر، والسنة فيه التأخير، فإنه روى عنه
ﷺ أنه من سنن المرسلين، وفي رواية من أخلاق المرسلين. (بذل المجهود: ۸/۴۸۰)

روزہ میں تین تبدیلی:

امام طحاوی نے حضرت معاذ بن جبل کی روایت کو پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ نماز کی
طرح روزہ میں تین تبدیلیاں ہوئی ہیں۔

(۱) مدینہ ہجرت کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ مہینہ میں تین دن اور عاشوراء کا روزہ رکھتے؛ لیکن آیت صوم ”کتب علیکم الصیام“ نازل ہوئی، تو عاشوراء کی فرضیت ختم ہو گئی۔

(۲) ابتداء میں روزہ کو اختیاری عبادت سمجھتے تھے حتیٰ کہ صحت مند بھی روزہ نہیں رکھتے، اس کے بجائے فدیہ دے دیتے، اس وجہ سے دوسری آیت ”فمن شهد منکم الشهر فليصمه“ (بقرہ) نازل ہوئی اور اختیار کا پہلو ختم ہو گیا، اور معذور کے علاوہ کسی کے لیے افطار کی اجازت باقی نہیں رہی، بلکہ روزہ رکھنا سب پر ضروری ہو گیا۔

(۳) تیسری تبدیلی: پہلے سونے کے بعد رات میں کھانے کی اجازت نہیں تھی اور نہ رات میں بیوی سے ہم بستری کی، چنانچہ ایک مرتبہ حضرت صرمہ بن قیس تھکے ماندے تشریف لائے، عشا کی نماز ادا کی اور کھانا کھانے سے پہلے سو گئے حتیٰ کہ سحری بھی نہیں کھا سکے، دوسرے دن روزہ کی نیت کر لی، صبح ہوئی ان کی لاغری کو رسول اللہ نے دیکھا تو آپ کو بڑا رحم آیا۔

اسی وجہ سے تیسری آیت نازل ہوئی ”اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ (۱۸۷)، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگوں کے واسطے روزہ کی شب میں اپنی بیویوں سے مشغول ہونا حلال کر دیا گیا۔

جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل کی روایت میں تینوں حالات کی طرف اشارہ ہے۔
عن معاذ بن جبل قال: أحلت الصلاة ثلاثة أحوال، وأحيل الصوم ثلاثة أحوال.
(شرح مشکل الآثار: ۴۱۸/۱)

معجم کبیر میں تینوں حالات اس طرح ہیں:

(۱) وأما أحوال الصيام؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فجعل يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وصام عاشوراء، وصام سبعة عشر شهرا من ربيع إلى

شہر ربیع إلى شہر رمضان، ثم إن الله عز وجل فرض عليه شہر رمضان، وأنزل عليه: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ إلى قوله: ﴿فدية طعام مسكين﴾.

(۲) فكان من شاء صام، ومن شاء طعم وأجزأه ذلك، ثم إن الله أثبت صيامه على المقيم الصحيح، ورخص فيه للمريض والمسافر، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام، وأنزل عليه: ﴿شہر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾.

(۲) وكانوا يأكلون ويشربون، ويأتون النساء ما لم يناموا، فإذا ناموا امتنعوا من ذلك، ثم إن رجلاً يقال له: صرمة ظل يومه صائماً يعمل، فجاء إلى أهله فنام قبل أن يفطر فأصبح صائماً، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم من آخر النهار قد جهد جهداً شديداً... فانزل الله: أُجِّلْ لَكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفْقُ إِلَى نِسَائِكُمْ. (ابوداود: رقم الحديث ۵۰۷، المعجم الكبير رقم الحديث: ۲۷۰)

الغرض ان واقعات اور روزہ میں تین تبدیلیاں نقل کرنے کے بعد امام طحاوی نے یہی ذکر کیا ہے کہ مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں ”اکلة السحر“ کا فرق ہے، نیز رات میں سوتے ہیں، تو پھر کھاتے نہیں؛ بلکہ رات اور دن غروب شمس تک روزہ کی حالت میں رہتے ہیں، اس کے بعد کھاتے ہیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۴۲۱/۱)



باب: ۷۱

باب بیان مشکل ما روي عنه عليه السلام مِمَّا رَوَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي

رُؤْيَا هِلَالِ رَمَضَانَ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَزْمَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي كُرَيْبٌ، أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ، بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ، فَقَالَ: قَدِمْتُ إِلَى الشَّامِ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهَلَّ عَلَيَّ شَهْرُ رَمَضَانَ وَأَنَا بِالشَّامِ فَرَأَيْتُ الْهِلَالَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ فَسَأَلَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ أَشْيَاءَ ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلَالَ، قَالَ: مَتَى رَأَيْتَ الْهِلَالَ؟ قُلْتُ: رَأَيْتُهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، قَالَ: أَنْتَ رَأَيْتُهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ وَرَأَاهُ النَّاسُ فَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ. قَالَ: لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلَا نَزَالَ نَصُومُ حَتَّى نُكْمِلَ ثَلَاثِينَ أَوْ نَرَاهُ، فَقُلْتُ: أَلَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ؟ قَالَ: لَا، هَكَذَا أَمَرَ نَارِ شَوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۲۲)

رواه مسلم (۱۰۸۷) وابوداود (۲۳۳۲) والترمذی: (۶۹۳۰)

خلاصۃ الحدیث:

بدنی عبادات میں روزہ وہ عبادت ہے جو غیر معمولی اہمیت کے حامل ہے، نماز کی طرح اس کے لیے بھی ایک وقت ضروری ہے، وہ رمضان کا مہینہ ہے؛ البتہ نماز کے لیے اوقات ظرف ہیں اور روزہ کے لیے معیار۔

بہر حال روزہ کی فرضیت رویت ہلال پر مبنی ہے، جس کا فیصلہ امیر المؤمنین یا اس کے نائب اور رویت ہلال کمیٹی شرعی شہادت کی صورت میں کرتے ہیں، جیسا کہ اللہ کے رسول نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے۔

صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ۔ (ترمذی، رقم الحدیث: ۶۸۴)

چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔

رویت ہلال سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لیے معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں اکثر فقہاء کی رائے یہی ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے، یعنی ایک جگہ کی رویت پوری دنیا میں معتبر ہوگی، حنفیہ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ البتہ بعض دوسرے مشائخ نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے، طحاوی نے اس کو رائج قرار دیا ہے، شوافع کے یہاں بھی یہی قول رائج ہے۔

چنانچہ حدیث باب ام الفضل کی روایت شوافع کی دلیل ہے کہ ملک شام کی رویت اور امیر معاویہ کی رویت کو حضرت ابن عباسؓ نے معتبر نہیں مانا۔

تعارض:

حدیث الباب میں ہے کہ ملک شام میں جمعہ کی رات میں حضرت کریب نے رمضان کا چاند دیکھا، جمعہ سے وہاں کے لوگوں نے روزہ رکھا، مگر جب حضرت کریب رمضان کے اخیر میں مدینہ آئے، تو ابن عباس کے سامنے ملک شام کی رویت کی خبر دی، تو ابن عباس نے ان کی رویت کا اعتبار نہیں کیا اور فرمایا کہ: حضورؐ نے ایسا ہی کہا تھا؛ جب کہ عکرمہ کی روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے آپ ﷺ کے سامنے رویت ہلال کی گواہی دی، تو اس بنیاد پر رسول اللہ ﷺ نے رویت ہلال کا فیصلہ کیا اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا، لہذا اس اعتبار سے

حضرت ابن عباس کی روایت اور ان کے عمل میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

عن ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبصرت الهلال؟ فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا.

فسأل سائل فقال: أبيضاد هذا ما روي عن ابن عباس سواه في هذا المعنى. (شرح

مشكل الآثار: ۱/ ۲۲۳)

جمع و تطبیق:

اصل بات یہ ہے کہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں؛ کیوں کہ دونوں دو اوقات اور دو حالات پر مبنی ہیں۔

جہاں تک حضرت کریم کی روایت کا تعلق ہے، تو انہوں نے حضرت ابن عباس کو ایسے وقت میں رویت ہلال کی خبر دی، جس وقت اس کے مطابق عمل کرنا اور روزہ رکھنا معتذر تھا، کیوں کہ انہوں نے رمضان کے اخیر دنوں میں رویت کی خبر دی تھی، اس لیے اس وقت کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کیا، البتہ ۲۹ روزے پورا کرنے کے بعد ایک روزہ کی قضا کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک دوسری حدیث کا تعلق ہے تو حضرت عکرمہ کی روایت میں اعرابی نے رمضان شروع ہونے سے پہلے خبر دی تھی اور اس کی رویت میں ایک شخص کی شہادت کافی ہے، اس لیے اس کی گواہی کی بنیاد پر حضور نے روزہ رکھنے کا فیصلہ فرمایا۔

چوں کہ رمضان کے چاند کی رویت اور ہلال عید کی رویت میں علماء نے فرق کیا ہے، چنانچہ اگر آسمان پر بادل یا گرد و غبار ہو (مطلع صاف نہ ہو)، تو صرف ایک عادل یا مستور الحال مسلمان کی بھی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور گواہی میں اس کا ”اشہد“ (میں

گواہی دیتا ہوں) کا لفظ کہنا بھی ضروری نہیں ہوتا۔

رہی بات عید کے چاند کی تو اگر ۲۹ کو آسمان پر بادل وغیرہ نہ ہوں اور مطلع صاف ہو، تو جم غفیر کی رویت ضروری ہوگی، اور اگر عید کی رات کو مطلع صاف نہ ہو؛ آسمان میں بادل ہو، تو ایک شخص کی گواہی کا اعتبار نہیں ہوگا، چاہے وہ کتنا ہی پرہیزگار اور دیندار ہی کیوں نہ ہو۔ اس سے ائمہ احناف کا نقطہ نظر ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کی رویت میں ایک شخص کی شہادت کافی ہے، مگر ہلال فطر میں یہ کافی نہیں۔ (حوالہ سابق)

صاحب کتاب نے اسی طرح دونوں حدیث کے تعارض کو دور کرتے ہوئے لکھا ہے:

فكان جوابنا في ذلك أن كل واحد من هذين الحديثين غير مضاد للآخر، وأن حديث عكرمة هو على استعمال شهادة الواحد من المسلمين على رؤية هلال رمضان، وحديث كريب فيه إخباره ابن عباس برؤية هلال شهر رمضان في وقت قد فات استعمال الصيام بتلك الرؤية. (شرح مشکل الآثار: ۴۲۵)

اقوال المحدثين:

صاحب الدر المنصو نے قول ابن عباس ”فلا نزال نصومه حتى تكمل الثلاثين أو نراه“ کے تحت دو تاویل کی ہے:

(۱) ایک یہ کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں اہل شام کی رویت کا اعتبار نہیں کریں گے، وجہ یہ کہ گرچہ ابتداء کے لحاظ سے اس واقعہ کا تعلق ہلال رمضان سے ہے، مگر جب کہ رمضان کا اخیر ہو تو اس کا تعلق ہلال عید سے ہو گیا، دوسری بات یہ ہے کہ ہلال رمضان کے ثبوت میں اگرچہ عدل واحد کی شہادت کافی ہے؛ لیکن ہلال عید کے ثبوت کے لیے شہادت عدلین بالاتفاق ضروری ہے، عدل واحد کی شہادت معتبر نہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس کے جواب میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کی مراد نفی اعتبار سے مطلقاً ہے اور علی العموم ہے، (صرف اس صورت خاصہ میں نہیں) تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ حضرت ابن عباس کی اپنی رائے ہے اور وہ اگرچہ اس کو حضورؐ کی حدیث کی طرف منسوب کر رہے ہیں؛ لیکن ایسی کوئی صریح حدیث ذخائر حدیث میں موجود نہیں ہے، لہذا غالب یہ ہے کہ ان کا اشارہ اس سے اس مشہور حدیث مرفوعہ کی طرف ہے ”صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ“ اور اس حدیث سے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے پر استدلال کیا نہیں جاسکتا، اس لیے کہ جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ جب ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا ہے، تو جماعت مسلمین نے گویا چاند دیکھ لیا اور آپ ﷺ مسلمانوں کو خطاب کر کے یہی فرماتے ہیں کہ تم لوگ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اسی طرح افطار کرو، تو جب مسلمانوں کی ایک جماعت نے چاند دیکھ لیا، تو سب لوگوں پر صیام کا حکم عائد ہو گیا، اس لیے کہ ہر شخص کی رویت اور اس کا چاند دیکھنا یہ تو بالا جماع ضروری نہیں۔ (الدر المنضود کتاب الصیام: ۱۸۷/۴)

اسی طرح صاحب بذل نے بھی تحریر کیا ہے:

اس حدیث کا حکم عام ہے، کسی محلہ والوں کے ساتھ خاص نہیں، لہذا جب مسلمانوں کی ایک جماعت اور ایک قریہ کے لوگ چاند دیکھ لیں گے، تو سب لوگوں پر صیام کا حکم عائد ہوگا۔
لا تصوموا حتی تروا الهلال ولا تفتروا حتی تروه الخ. وهذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الأفراد؛ بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين، فالإستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد بغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم؛ لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون فيلزم غيرهم والزمهم. (بذل الجہود: ۸/۳۶۳ رقم الحدیث: ۲۳۳۲)



باب: ۷۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي
الْمُقْدَارِ مِنَ الْحَالِ الَّذِي تَحْرُمُ بِهِ الْمَسْأَلَةُ

حَدَّثَنِي رِبْعَةُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي كَبْشَةَ السَّلُولِيِّ، حَدَّثَنِي سَهْلُ بْنُ الْحَنْظَلِيَّةِ، قَالَ
سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ عَنْ ظَهْرِ غَنَى فَإِنَّمَا
يَسْتَكْنِزُ مِنْ جَمْرِ جَهَنَّمَ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا ظَهْرُ غَنَى؟ قَالَ: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ عِنْدَ أَهْلِهِ
مَا يُعَدِّيهِمْ أَوْ مَا يُعَشِّيهُمْ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۷☆ رواه ابوداود (۱۶۲۹) واحمد: ۱۸۰/۳-۱۸۱)

خلاصہ الحدیث:

زکوٰۃ مالی عبادت میں سے وہ عبادت ہے جس سے ایک طرف صاحب مال کا مال پاک اور صاف ہوتا ہے، تو وہیں دوسری طرف مستحقین کی بڑی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، اسی لیے سقوط فرضیت کے لیے مستحقین اور مصارف میں خرچ کرنا ضروری ہے اور غیر مستحق کا زکوٰۃ لینا درست نہیں ہے اور نہ اس کے لیے سوال کرنا۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ کس کے لیے زکوٰۃ کا سوال کرنا درست ہے؟ اور اس کے لیے کیا معیار ہے؟

اس کے سلسلے میں امام طحاوی نے کئی احادیث ذکر کی ہیں:

ایک سہل بن الحنظلہ کی روایت ہے کہ جس کے پاس صبح و شام کا کھانا ہے، پھر وہ لوگوں سے زکوٰۃ کا سوال کرتا ہے؛ وہ دراصل اپنے لیے جہنم کی آگ میں اضافہ کرتا ہے۔
البتہ دوسری حدیث میں اوقیہ کی تحدید ہے کہ جس کے پاس اس مقدار میں مال ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں۔

”من سأل منکم وعنده اوقیة فقد سأل الحافا۔“ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۲۸)

اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں مطلقاً فرمایا ہے کہ اگر ضرورت کے مطابق مال ہے، پھر وہ سوال کرتا ہے، تو ایسے شخص کے لیے بڑی وعید آئی ہے کہ قیامت کے دن منہ نوچا ہوا ہوگا (اس کے چہرہ پر علامت ہوگی) نیز اس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ مال داری (غنی) کا معیار پچاس درہم کا مالک ہونا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۲۸)

تعارض:

ان ہی روایات کی بنا پر ائمہ اور فقہاء کی رائے مختلف ہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے کا مدار حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ جس کے پاس پچاس درہم یا اس کی قیمت کے برابر سونا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں۔

اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں؛ پہلی روایت یہ ہے کہ زکوٰۃ لینا اور سوال کرنا اس شخص کے لیے حلال نہیں جو پچاس درہم چاندی کی قیمت کے برابر نقدی کے مالک ہو۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غنی کا معیار آدمی کی حالت ہے، جس شخص کو اتنی آمدنی ہے، جو اس کی ضرورت کے لیے کافی ہے، اس کے لیے تو زکوٰۃ کا لینا اور سوال کرنا حلال نہیں، اگرچہ وہ کسی چیز کا مالک نہ ہو۔

اور جو شخص حالت احتیاج میں ہے، اس کے لیے زکوٰۃ کا لینا اور سوال کرنا حلال ہے؛

اگرچہ وہ بقدر نصاب مال کا مالک کیوں نہ ہو، اور یہی قول امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ (معارف السنن بحوالہ مظاہر حق: ۲/۶۳۰)

امام طحاوی نے مذکورہ مسئلہ کے تحت سہل بن حنظلہ، ابن مسعود کی حدیث مزنی کو ذکر کرنے کے بعد حدیث مزنی میں جو مقدار مذکور ہے اس کو معیار قرار دیا ہے۔ اسی کو اولیٰ اور رائج قرار دیا ہے، اور وہ پانچ اوقیہ ہے، نیز یہ قلمبند کیا ہے، کہ اگر کسی کے پاس پانچ اوقیہ کے برابر مال ہے، تو اس کے لیے زکوٰۃ لینا اور اس کا سوال کرنا درست نہیں۔

فكان المقدار الذي في حديث المزني هو المقدار الذي يتناهى تحريم المسألة عند وجوده، فصار أولى هذه المقادير التي رويناها بالاستعمال في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۳۰)

جمع و تطبیق:

صاحب بذل لکھتے ہیں کہ کسی کے پاس اتنا مال ہے جس سے صبح شام کے کھانے کا انتظام ہو جاتا ہے، تو عام طور پر وہ غنی ہے، اور یہ مقدار پچاس درہم ہے اور حدیث میں اس کے قریب قریب اوقیہ کا لفظ آیا ہے، ایک قول یہ ہے ”حدیث ما یغنیہ“ حدیث اوقیہ سے منسوخ ہے اور حدیث اوقیہ حدیث خمسین سے منسوخ ہے اور وہ اس روایت میں ہے ”من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق فقد سأل إلحافاً.“ والظاهر أن من وجد قدر ما يغديه ويعيشه على دائم الأوقات أو في أغلبها فهو غني...، وکان هذا القدر اعنی خمسین درهما ومما يقرب منه فی الحديث اعنی الاوقية. وقيل: حدیث ما یغنیہ منسوخ بحديث الاوقية، وهو منسوخ بحديث خمسین، وهو منسوخ بما روي مرسلًا ”من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق فقد سأل إلحافاً“ وعليه أبو حنيفة. (بذل المجهود: ۶/۴۶۲)

امام خطابی رقمطراز ہیں:

اہل حجاز کے نزدیک اوقیہ کی مقدار ۴۰ درہم ہے، اسی وجہ سے ابو عبید القاسم بن سلام نے تحدید مقدار غنما میں اس حدیث کو معیار تسلیم کیا ہے، حالاں کہ بعض لوگوں نے ۵۰ درہم کو معیار غنما مانا ہے، اور اس صورت میں سوال کو ناجائز کہا ہے، اسی طرح سفیان ثوری، ابن مبارک، احمد، اسحاق نے معیار غنما میں ۵۰ درہم والی روایت کو نقل کیا ہے، حالاں کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کے پاس پچاس درہم ہو تو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں، تاہم سوال کرنا مکروہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ سوال کرنا ضرورت کے وقت جائز ہے اور جب مقدار کفایت مال ہو، تو ضرورت باقی نہیں رہتی، تو اس صورت میں درست نہیں۔

قال الخطابي: والأوقية عند أهل الحجاز أربعون درهما حرمت عليه الصدقة. وذهب قوم من أهل العلم إلى تحديد الغنى التي تحرم معه الصدقة بخمسين درهما، ورأوه حداً في غنى من تحرم عليه بصدقة فهم سفیان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق. — وليس الحديث إن من ملك خمسين درهما لم تحل له الصدقة؛ إنما فيه كره له المسألة فقط، وقال مالك والشافعي: لا حد للغنى معلوم توسعة وطاقة فإذا اكتفى بما عنده حرمت عليه الصدقة، وجعل أبو حنيفة وأصحابه الحد فيه مائتي درهم، وهو النصاب الذي تجب فيه الزكاة. (عون المعبود شرح سنن أبي داود: ۳/۳۸۸ رقم: ۱۶۲۴)

اشکال:

امام طحاوی نے زکوٰۃ کے لیے سوال کو حرام قرار دینے میں اس مقدار کو کیوں متعین کیا جو سب سے زیادہ (اغلظ) تھی؟

فإن قال قائل فكيف استعملت في هذا أغلظ المقادير بدءاً ثم استعملت بعده ما

هو أخف منه حين استعملتها كلها كذلك ولم تستعمل الأخف منها أولاً ثم بعده ما هو أغلظ منه حتى تأتي عليها كلها؟ (شرح مشکل الآثار: ۴۳۰/۱)

جواب:

اصلاً چیزوں کی تسبیح دو وجہوں سے ہوتی ہے۔ ایک عقوبت کے طور پر اور دوسری بغیر عقوبت کے، جس نسخ کا تعلق عقوبت (سزا) سے ہے اس کو نسخ التحفیف بالتعلیظ کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہودیوں کے سلسلہ میں نازل کردہ آیت ہے۔

فَبُذِلُوا مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. (نساء: ۱۶۰)

چنانچہ یہود کے بڑے جرائم کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بہت سی حلال، طیب اور نافع چیزیں حرام قرار دے دیں۔ (معارف القرآن: ۶۰۶/۲)

اور جس کا تعلق عقوبت سے نہیں ہے، اسے نسخ التعلیظ بالتخفیف کہتے ہیں، چوں کہ یہ اللہ کی طرف سے انعام و اکرام ہوتا ہے اور اللہ کی رحمت کا مظہر ہوتا ہے۔

اس کی مثال قتال کے باب میں جو تخفیفی احکام آئے ہیں، اور آیات نازل ہوئی ہیں، وہ ہیں۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ... الآية. (الأنفال: ۶۵)

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ مومنین کو جہاد کی ترغیب دیجئے، اگر تم میں بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو وہ دوسو پر غالب آجائیں گے۔

الغرض اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو لڑائی میں اپنے جیسے دس مقابل سے مقابلہ کا حکم دیا، راہ فرار اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی، ہاں! جب مسلمان میں ضعف زیادہ آگیا، تب تخفیف کا حکم فرمایا، اور ارشاد ہوا:

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا. (أنفال: ۶۶)

اب اللہ تعالیٰ نے تم پر تخفیف کر دی، اگر تم میں کے سو آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دوسو پر غالب آجائیں گے۔ (معارف القرآن: ۲/۷۷۷)

فكان جوابنا له أن نسخ الأشياء تكون بمعنى من معنيين فمعنى منها للعقوبة وهو نسخ التخفيف بالتغليظ، وهو قول الله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا﴾ [النساء: ۱۶۰] الآية، ومعنى منها بخلاف العقوبة، وهو نسخ التغليظ بالتخفيف، وذلك رحمة من الله وتخفيف عن عباده ومنه قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال﴾ [الأنفال: ۶۵] إلى قوله: ﴿من الذين كفروا﴾. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۳۰)

ملا علی قارئی نے لکھا ہے: تحریم نمر کی طرح تحریم مسئلہ صدقہ میں تدریجا ادنی سے اعلیٰ کی طرف حکم نازل ہوا۔

”فيكون الحكم تدریجا بمقتضى الحكم كما وقع في تحريم الخمر“۔ (مرقاۃ

المفاتيح: ۳/۳۰۹)

الغرض احناف کا عمل خمس اواق والی روایت پر ہے، اس کی مقدار ۲۰۰ درہم ہے، اسی روایت سے صبح و شام کے کھانے کی مقدار والی حدیث منسوخ ہے، لہذا جس کے پاس دوسو درہم ہے، اس کے لیے صدقہ لینا درست نہیں ہے۔

من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق، فقد سأل إلحافاً، وعليه أبو حنيفة اهـ، وتقدم أن في مذهبه من ملك مائتي درهم يحرم عليه أخذ الصدقة، ومن ملك قوت يومه يحرم عليه السؤال... الخ. (مرقاۃ: ۳/۳۰۹ رقم: ۱۸۴)



باب: ۷۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلا مَارُوي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ لِقَبِيصَةَ بَنِ
الْمُخَارِقِ الْهَلَالِي: إِنَّ الْمَسْأَلَةَ حُرْمَتُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ ثُمَّ ذَكَرَهُنَّ،
ثُمَّ أَعْقَبَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمَسْأَلَةِ فَهِيَ سَحْتُ.

عَنْ قَبِيصَةَ بَنِ الْمُخَارِقِ، أَنَّهُ تَحَمَّلَ بِحِمَالَةٍ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَقَالَ: تُخْرِجُهَا عَنْكَ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ أَوْ نَعَمْ الصَّدَقَةُ يَا قَبِيصَةُ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ حُرْمَتُ
إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: رَجُلٍ تَحَمَّلَ بِحِمَالَةٍ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُؤَدِّيَهَا ثُمَّ يُمَسِكَ،
وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَاجْتَا حَتَّى مَالَهُ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ
عَيْشٍ أَوْ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ ثُمَّ يُمَسِكَ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ حَتَّى تَكَلَّمَ ثَلَاثَةً مِنْ
ذَوِي الْحِجَى مِنْ قَوْمِهِ أَنْ قَدْ حَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ
سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، ثُمَّ يُمَسِكَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۳۲ ☆ رواه احمد: ۳/۷۷۷، والدارقطني: ۱۲۰/۲)

خلاصۃ الحدیث:

ضرورت مند اور سائل کا کسی کے سامنے دست سوال دراز کرنا درست ہے؛ لیکن تقویٰ اور
استغناء کے خلاف ہے، نیز یہ ذلت و رسوائی کا سبب ہے، اسی لیے ایک حدیث میں اللہ کے
رسول ﷺ نے فرمایا ہے ”اليد العليا خير من اليد السفلى.“ (یعنی اوپر والا ہاتھ نیچے

والے ہاتھ سے بہتر ہے۔

چنانچہ علماء کا اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت شرعی کے کسی کے سامنے ہاتھ پھیلا نا اور سوال کرنا حرام ہے، البتہ تین اشخاص کے لیے مال کا سوال کرنا درست اور جائز ہے۔

(۱) ایک وہ شخص ہے جو دین کا ضامن بن گیا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔

(۲) دوسرا وہ شخص ہے، جس کو کسی آفت (مثلاً قحط وغیرہ) نے آگھیرا ہو، اور اس آفت نے اس کی مالی حالت کو تباہ کر دیا ہو، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔

(۳) تیسرا وہ شخص ہے، جو پہلے تو خوشحال تھا، پھر ایسی سخت مفلسی اور فاقہ کشی نے اس کو آگھیرا ہو، اور اس کے محلہ و برادری کے تین عقلمند اشخاص اس بات کو بتائیں کہ اس کو مفلسی اور فاقہ کشی نے آگھیرا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔ جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث الباب میں ذکر کیا ہے۔

اشکال:

حدیث الباب میں تیسرے شخص کو سوال کی اجازت ایک ایسی شرط پر کیوں موقوف کی ہے؟ جو عام قاعدہ کے خلاف ہے، یعنی سائل کی محتاجگی کو ثابت کرنے کے لیے اس کے محلہ کے تین اشخاص کی شہادت کو ضروری قرار دیا ہے، حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے عام امور میں مثلاً جزائے صید میں اور زوجین کے نزاع کو ختم کرنے کے لیے دو اشخاص کی شہادت کو حجت تسلیم کیا ہے، یہاں یہ فرق کیوں ہے؟

فقال قائل: فكيف قصد في هذا إلى الثلاثة من قومه دون الاثنين وقد جعل الله الاثنين حجة في الشهادة وفي الحكم في جزاء الصيد وفي الحكم بين الزوجين في الشقاق؟

جواب:

اس اشکال کا جواب صاحب کتاب نے اس طرح دیا ہے کہ سارے انسان اور مخلوق اللہ تعالیٰ کے غلام اور بندے ہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ اپنی مشیت و مرضی کے مطابق بندوں پر احکام عائد کرتے ہیں، جن کا بجالانا ضروری ہوتا ہے، ان ہی احکام میں سے بعض احکام ”امور تعبدیہ“ کہلاتے ہیں، جن کو عقل کے قالب پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا، مثلاً خروج ریح اور خروج نجاست کا تعلق سبیلین سے ہے، مگر وضو کا حکم اعضاء اربعہ پر ہوتا ہے، جو عقل و قیاس کے خلاف ہے؛ لیکن اس کے باوجود شارع کی طرف سے جو حکم صادر ہوا ہے، اس کا پورا کرنا بندوں کے حق میں ضروری اور لازمی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ بعض احکام بندوں کے لیے صادر ہوئے ہیں جو عقل کے خلاف ہیں؛ مگر امر تعبدی کی طرح اس پر عمل کرنا امت پر ضروری ہے، ان مسائل میں سائل کی محتاجی کو ثابت کرنے کے لیے تین گواہوں کی گواہی کا مسئلہ بھی ہے، جس طرح زنا کے ثبوت کے لیے چار مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

أَنَّ الْخَلْقَ عِبِيدُ اللَّهِ يَتَعَبَّدُهُمْ بِمَا شَاءَ فَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْ جَعَلَ الْاِثْنَيْنِ حُجَّةً فِيمَا جَعَلَهُمَا فِيهِ كَذَلِكَ، ثُمَّ جَعَلَ الْحُجَّةَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ، وَهُوَ الزَّنَى بِأَكْثَرِ مِنْ عَدَدِهِمَا، وَكَانَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي أَبَاحَ الْمَسْأَلَةَ عِنْدَهَا تَعَبَّدُهُمْ فِيهِ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِثَلَاثَةٍ. (شرح مشکل: ۴۳۵/۱-۴۳۶)

اقوال المحدثین:

حضرت مولانا عاقل صاحب نے سائل کی دو قسمیں کی ہیں، ایک: غیر معروف، جس کی حاجت کا علم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے: وہ سائل ہوتے ہیں، جو معاشرہ میں معروف ہوتے ہیں؛ وہ دراصل اس سائل کے درجہ میں نہیں ہیں جن کے لیے سوال کی رخصت ہے، لیکن وہ شخص

سوال میں متہم ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کے حق میں سوال کی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کی قوم کے تین اشخاص یہ نہ کہہ دے کہ واقعی یہ شخص حاجت مند ہے۔ (الدر المنضود: ۱۰۸/۳) ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ فاقہ کے ثبوت میں تین گواہ کی شرط احتیاطاً ہے۔ ”والمراد المبالغة فی ثبوت الفاقۃ“ فاقہ کے اثبات میں تین گواہ کی شرط احتیاطاً لگائی گئی۔ (مرقاۃ المفاتیح: ۳۰۰/۳، رقم الحدیث: ۱۸۳۷)

جمہور کا قول:

صاحب بذل نے تعدد شواہد کے سلسلہ میں جمہور کا قول نقل کیا ہے۔ عام طور پر حقوق اور حاجت کے ثبوت کے لیے دو اشخاص کی گواہی کافی ہے، رہا حدیث قبیصہ میں یہ شرط کہ سائل کے لیے سوال کرنا اس وقت درست ہوگا ”حتی تکلم ثلاثۃ من ذوی الحجۃ“ جب کہ اس کی قوم کے تین آدمی گواہی دے، یہ شرط استحباب پر محمول ہے، اور یہ شرط ایسے سائل کے حق میں ہے جس کی مال داری اور خوشحالی معروف ہو، اس لیے تلف اور تنگدستی کو ثابت کرنے کے لیے شہادت ضروری ہوگی، ورنہ مضطر اور سائل کا قول کافی ہوگا۔

وقال الجمهور: یقبل من عدلین، وحملوا الحدیث علی الاستحباب، وھذا محمول علی من عرف له مال فلا یقبل قوله فی تلفه والاعسار الا ببینۃ واما من لم یعرف له مال فالقول قوله فی عدم المال۔ (بذل الجہود کتاب الزکوۃ باب: ۲۵، رقم الحدیث: ۱۶۴۰/۶، ۴۹۱)



باب: ۷۴

باب بَيَانِ مُشْكِـلٍ مَا رَوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:
شَهْرٌ اَعِيدَ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَهْرٌ اَعِيدَ لَا يَنْقُصَانِ؛ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۳۶) رواه البخاری (۱۹۱۲) ومسلم (۱۰۸۹)

خلاصۃ الحدیث:

دنیا دار العمل اور دار العبادت ہے، اس لیے انسان کی زندگی کا ہر دن، ہر گھڑی عبادت کی گھڑی ہے؛ لیکن بعض وقت کو دوسرے اوقات پر، بعض دن کو دوسرے دنوں پر اور بعض مہینے کو دوسرے مہینے پر کثرت ثواب اور قبولیت توبہ کی کثرت کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے، چنانچہ رمضان المبارک کے روزہ، لیلۃ القدر اور ماہ مبارک کو قرآن کی وجہ سے جو مقام حاصل ہے وہ کسی اور مہینے اور کسی رات کو حاصل نہیں۔

بہر حال نظام قمری کے اعتبار سے ایک مہینہ ۳۰ دن کا ہوتا ہے، تو دوسرا ۲۹ دن کا؛ لیکن اللہ تعالیٰ اپنی صفت رحمت کی وسعت کی بنا پر ۳۰ دن کی عبادت کا ثواب عطا کرتے ہیں اور یہ خصوصی انعام ماہ رمضان اور ذی الحجہ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حدیث الباب میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کبھی ماہ رمضان اور ماہ ذی الحجہ ۲۹ دن کا ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ کے یہاں دونوں مہینے ۳۰ دن کے قائم مقام ہوں گے، اور اللہ تعالیٰ پورے ۳۰

دن کا ثواب عطا کریں گے۔

سوال:

مہینہ کا نقصان عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے، یا وجود کے اعتبار سے، اگر عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو صرف ایک مہینہ میں ہوتا ہے یا ایک ساتھ دو مہینے میں بھی ہوتا ہے۔
وہل هو علی نقصان العدد کما قال من قال ذلك، أو هل هو علی وجود النقصان من العدد فی أحدهما... (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۳۷)

جواب:

کبھی ایک مہینہ عدد کے اعتبار سے ناقص ہوتا ہے، تو دوسرا کامل ہوتا ہے، اور کبھی دونوں مہینے مسلسل عدد کے اعتبار سے کم ہوتے ہیں، جیسا کہ علامہ باجی نے لکھا ہے:
أن النقصان من العددين یکون فی أحدهما دون الآخر وقد یکون فیہما جمیعاً لا تنازع فی ذلك. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۴۴۰)
جیسا کہ اللہ کے رسول نے کئی احادیث میں ارشاد فرمایا:
إذا رأیتم الهلال فصوموا وإذا رأیتموه فأفطروا فإن غم علیکم فعدوا ثلاثین.
(شرح مشکل الآثار: ۱/۴۳۷)

جب تم چاند دیکھ لو، تو روزہ رکھو، اور چاند دیکھ لو، تو افطار کرو اور اگر بدلی چھا جائے، تو ۳۰ دن روزے مکمل کرو۔

شہر عید لا ینقصان کا مطلب اور توجیہ:

چوں کہ رمضان اور ذوالحجہ کا مہینہ ۳۰ اور ۲۹ دن کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس طرح ۳۰ دن ہونے کی صورت میں پورے مہینے روزہ رکھنے کا ثواب ملتا ہے؛ اسی طرح جب ماہ مبارک ۲۹ دن کا ہوتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے پورے ۳۰ دن روزہ رکھنے کا ثواب عطا کرتے ہیں۔ اسی طرح ذی الحجہ میں بھی پورے مہینے عبادت کا ثواب عطا کرتے ہیں۔

وَأَنْ هَاتَيْنِ الْعِبَادَتَيْنِ كَامِلَتَانِ فِيهِمَا وَإِنْ كَانَا فِي الْعَدَدِ كَذَلِكَ كَكَمَالِهِمَا فِيهِمَا، إِذَا كَانَا ثَلَاثِينَ ثَلَاثِينَ... (شرح مشکل الآثار: ۴۳۹/۱)

اقوال المحدثین:

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: اس حدیث کے معنی میں علماء نے اختلاف کیا ہے، بعض نے ظاہر پر محمول کیا ہے، تاہم فقیہ اسحاق بن راہویہ نے تو یہ کہا ہے کہ دونوں مہینے کی فضیلت کم نہیں ہوتی؛ چاہے ۲۹ دن کا ہو، یا ۳۰ دن کا، دوسرا قول یہ ہے: دونوں مہینے میں اعمال کے ثواب کم نہیں ہوتے، یہی دونوں اقوال سلف سے مروی ہیں۔

وهذان القولان مشهوران عن السلف، وقد ثبتنا منقولين في أكثر الروايات في البخاري. (فتح الباری: ۶۲۱/۴، رقم الحدیث: ۱۹۱۲)

ملا علی قاریؒ کی توجیہ:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ماہ رمضان اور ذی الحجہ کے مہینے میں پورے تیس دن عمل کا ثواب اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، گرچہ مہینے عدد کے اعتبار سے کم ہی کیوں نہ ہوں۔

أقول: فالمعنى أنه لا ينقص ثواب العمل في أحدهما عن العمل في الآخر، ثم قال: ومن قائل ثالث: إنهما لا يكونان ناقصين في الثواب، وإن وجدنا ناقصين في عدد الحساب، وهذا الوجه أقوم وأشبهها بالصواب. (مرقاۃ، کتاب الصوم، باب رویۃ الاصل، ۴۰۷/۴، رقم الحدیث: ۱۹۷۲)

سوال:

حدیث الباب میں صرف عید کے دو مہینے (رمضان اور ذی الحجہ) کی ہی کیوں تخصیص کی گئی ہے؟ حالاں کہ تمام مہینے اللہ تعالیٰ کے ہیں اور وجہ تخصیص کیا ہے؟

جواب:

بلاشبہ تمام مہینے اللہ تعالیٰ کے ہیں، دن اور مہینے کے اعتبار سے کسی کو کسی پر برتری

حاصل نہیں؛ لیکن بعض خصوصیات کی بنا پر ایک مہینہ کو دوسرے مہینے پر ترجیح حاصل ہے، اسی طرح رمضان اور ذی الحجہ کو دوسرے مہینے پر حاصل ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ نے سال کے چار مہینے (ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب) کو دوسرے مہینوں پر ترجیح دی ہے اور انہیں حُرَّم سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح ماہ رمضان کو روزہ کی وجہ سے اور ذی الحجہ کو مناسک حج کی وجہ سے دوسرے مہینوں پر ترجیح حاصل ہے۔

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ. (توبہ: ۳۶)

اقوال المحدثین:

ملا علی قارئی نے حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے مذکورہ عید کے دنوں کی تخصیص کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ رمضان میں روزہ، تراویح، لیلۃ القدر ہے اور ذی الحجہ میں مناسک حج، قربانی اور سنت ابراہیمی کی تجدید ہوتی ہے، اس لیے رمضان المبارک اور ذی الحجہ کو دوسرے مہینوں پر ترجیح حاصل ہے۔

لأن فيه المناسك والعشر، وقيل: إن ثوابهما المترتب عليهما من حيث الصيام والقيام والحج وغير ذلك، ومن ثم خصا بالذكر لأنهما ليسا كغيرهما في الفضائل.

(مرقاۃ المفاتیح: باب رویۃ الحلّال: ۴/۴۰۷)

اسی طرح علامہ طیبیؒ نے دونوں مہینوں کی تخصیص کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ: چوں کہ دونوں مہینوں (رمضان المبارک اور ذی الحجہ) کے ساتھ جو خوبیاں متعلق ہیں وہ دوسرے مہینے کے ساتھ نہیں ہیں، اس لیے رمضان اور ذی الحجہ کو دوسرے مہینوں پر فضیلت اور خصوصیت حاصل ہے۔

وقال الطيبي: ظاهر سياق الحديث في بيان اختصاص الشهرين بمزية ليست

في سائرهما. (مرقاۃ، کتاب الصوم باب رویۃ الحلّال: ۴/۴۰۷)



باب: ۷۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا قَدَّرُوهُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ
قَوْلِهِ: مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤْخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ
أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أُمِؤْخَذُ أَخَذْنَا بِمَا عَمِلَ فِي
الْجَاهِلِيَّةِ؟ فَقَالَ: مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤْخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ أَسَاءَ فِي
الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ. (شرح مشکل الآثار: ۴۴۱/۱ ☆ رواہ البخاری (۶۹۲۱) و مسلم (۱۲۰) و احمد: ۴۲۹/۱)

خلاصۃ الحدیث:

گناہوں میں سب سے بڑا گناہ شرک ہے، اس لیے قرآن میں شرک کو ظلم عظیم سے تعبیر
کیا ہے: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. (لقمان: ۱۳) بلاشبہ شرک ظلم عظیم ہے، نیز قرآن میں اللہ
تعالیٰ نے شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی بخشش کا وعدہ فرمایا ہے: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ
بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ. [نساء: ۴۸]

لیکن جب وہی شرک کرنے والا زبان کے ساتھ دل سے کلمہ کا اقرار کر لیتا ہے اور تمام
گناہ اور شرک سے توبہ کر لیتا ہے اور اسلامی احکام پر چلنے کے لیے اپنے آپ کو پابند کر لیتا ہے،
اور اچھے اعمال کو انجام دیتا ہے، تو اللہ تعالیٰ زمانہ جاہلیت کے اعمال پر کوئی باز پرس نہیں کرتے؛

بلکہ تمام گناہ حتی کہ جو شرک کیا تھا اس کو بھی معاف کر دیتے ہیں، نیز گناہوں کو حسنات سے بدل دیتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ. (فرقان: ۷۰)
مگر جو توبہ کر لے اور ایمان لے آوے اور نیک کام کرتا رہا ہے تو اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے گناہوں کی جگہ نیکیاں عنایت فرمائیں گے۔

یہ انعام ایمان اور اسلام پر عمل کرنے کی وجہ سے ملتا ہے۔

دوسری حدیث میں فرمایا:

”إِلَّا سَلَامٌ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ“۔ (اسلام حالت کفر کے اعمال کو ختم کر دیتا ہے)
الغرض حدیث الباب سے امام طحاویؒ نے اسی مضمون کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کوئی شخص اسلامی احکام پر قائم اور ثابت قدم رہتا ہے، تو عمل جاہلیت پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا؛ لیکن ایمان اور اسلام لانے کے بعد بھی برے اعمال کرتا ہے تو اسلام سے پہلے اور حالت اسلام دونوں زمانے کے برے اعمال کا مواخذہ ہوگا اور عند اللہ حساب دینا ہوگا۔
تعارض:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو الفاظ ہیں وہ بظاہر حضرت عمرو بن العاص کی روایت کے مخالف ہیں، چوں کہ پہلی روایت میں ”مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ“ ہے، جب کہ حضرت عمرو بن العاص کی روایت میں ”فِي الْإِسْلَامِ يَجِبُ مَا كَانَ قَبْلَهُ“ ہے۔
رفع تعارض:

در اصل دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ ”مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ“ ”مَنْ أَسْلَمَ فِي الْإِسْلَامِ“ کے معنی میں ہے، اس کی تائید قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتی ہے کہ ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ...“ (آیۃ: اعراف: ۱۶۰) یہاں ”حَسَنَةٌ“ سے اسلام ہی مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی

اسلام لانے کے بعد اسلام پر باقی رہا تو وہ حضرت عمرو بن العاص کی روایت کا مصداق ہوگا۔
لیکن اگر کوئی اسلام لانے کے بعد نعوذ باللہ ارتداد کو اختیار کر لیتا ہے، تو ”أخذ بالأول
والآخر“ کا مصداق ہوگا۔

وذلك أن قول رسول الله عليه السلام في حديث ابن مسعود عندنا والله أعلم
من أحسن في الإسلام هو على معنى من أسلم في الإسلام. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۴۳)
اقوال المحدثين:

امام خطابی کی توجیہ: امام خطابی لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث کا دوسرا
جزء ”ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر“ اجماع کے خلاف ہے کہ اسلام سابقہ
گناہوں اور تقصیرات کی تلافی کر دیتا ہے، جیسا کہ قرآن میں بھی ہے: ”قل للذين كفروا إن
ينتهوا يغفر لهم“۔ (الانفال: ۳۸) (آپ ان کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں
گے، تو ان کے سارے گناہ جو پہلے ہو چکے ہیں سب معاف کر دیئے جائیں گے)
نیز علامہ خطابی نے اس حدیث پر قیاس کیا ہے کہ کوئی کافر اسلام قبول کرتا ہے، تو سابقہ
گناہوں کی وجہ سے اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اسی طرح کوئی مسلمان حالت اسلام میں برے
کام کو انجام دیتا ہے، تو حالت اسلام اور حالت کفر دونوں زمانے کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا۔
”ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر“ میں اساءت سے اکثر محدثین نے
کفر ہی مراد لیا ہے، یعنی اسلام لانے کے بعد ارتداد کو قبول کر لیا، اور مرنے سے پہلے اسی پر
قائم رہا تو گویا کہ اس نے اسلام قبول ہی نہیں کیا۔
چنانچہ ابن بطال نے اس سے کفر ہی کا معنی مراد لیا ہے، بلکہ انہوں نے لکھا ہے
”اساءت“ سے کفر مراد ہے، اس پر اجماع ہے۔

ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر، قال الخطابي: ظاهره خلاف ما

أجمعت عليه الأمة أن الإسلام يجب ما قبله، وقال تعالى: قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف. قال: ووجه هذا الحديث أن الكافر إذا أسلم لم يؤخذ بما مضى، فإن أساء في الإسلام غاية الإساءة وركب أشد المعاصي وهو مستمر على الإسلام فإنه إنما يؤخذ بما جناه من المعصية في الإسلام. — والأولى قول غيره إن المراد بالإساءة الكفر؛ لأنه غاية الإساءة وأشد المعاصي، فإذا ارتد ومات على كفره كان كمن لم يسلم، فيعاقب على جميع ما قدمه...، قال ابن بطال: فعرضته على جماعة من العلماء؛ فقالوا: لا معنى لهذا الحديث غير هذا، ولا تكون الإساءة هنا إلا الكفر؛ للإجماع على أن المسلم لا يؤخذ بما عمل في الجاهلية. (فتح الباري كتاب استنباط المرددين باب: إرقم الحديث: ٦٩٢١)

اشكال:

علامہ خطابی نے حدیث ابن مسعود کے دوسرے جزء ”ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والآخر“ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے کہ ”الإسلام يجب ما قبله“، اسلام ما قبل کی تفصیلات کو معاف کر دیتا ہے، اور قرآن کریم کی یہ آیت بھی اسی حدیث کے معنی میں ہے: ”قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف.“ (انفال: ۳۸)

جواب اور توجیہ:

اس کا جواب یہ ہے کہ کافر جب اسلام قبول کر لیتا ہے، تو اس کو حالت کفر کے برے اعمال کے مواخذہ سے بری کر دیتے ہیں؛ لیکن اگر مسلمان ہونے کے بعد اللہ کی نافرمانی کرتا ہے اور اشد معاصی کا ارتکاب کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اول اور آخر دونوں زمانے کے برے اعمال کا مواخذہ کریں گے، اور حالت جاہلیت کے عمل پر سرزنش کے طور پر اور حالت اسلام کے اعمال پر مواخذہ سزا کے طور پر ہوگا۔

وحاصله أنه أول المواخذة في الأول بالتبكي، وفي الآخر بالعقوبة. (فتح الباري:

باب: ۷۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مِنْ قَوْلِهِ: "إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ
فَلَا قَيْصَرُ بَعْدَهُ."

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى
بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلَا قَيْصَرُ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۴۴☆ رواه مسلم (۲۹۱۸) والترمذی (۲۶۱۶) وادامہ: ۲۴۰/۲)

خلاصۃ الحدیث:

کسریٰ یہ ایران کے بادشاہ کا لقب تھا اور قیصر روم کے بادشاہ کا لقب، جزیرۃ العرب
سے ملی ہوئی دونوں سپر پاور حکومتیں تھیں، اور کسریٰ کی جزیرۃ العرب پر جزوی طور پر عملداری
بھی تھی، دوسری طرف قیصر بھی عربوں کو لقمہ بنانے کے لیے منہ کھولے ہوئے تھے، چوں کہ
قریش بغرض تجارت عراق و شام جایا کرتے تھے، اس لیے جب اہل قریش مسلمان ہو گئے، تو
ان کو یہ اندیشہ دامن گیر ہوا کہ عراق و شام کی تجارت کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا، چنانچہ شام اور
عراق کے بادشاہ نے قریش کی مخالفت کی، ایسے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا۔
جب کسریٰ ختم ہوگا، تو اس کے بعد کوئی کسریٰ نہیں ہوگا اور جب قیصر ختم ہوگا، تو اس کے
بعد اور کوئی قیصر نہیں ہوگا، یہ آپ ﷺ کی پیشین گوئی تھی، جو چند ہی دنوں کے بعد ثابت

ہوئی اور دونوں حکومتیں اس طرح تباہ اور برباد ہوئیں کہ دونوں کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہا۔
اشکال اور تعارض:

حدیث الباب میں رسول اللہ ﷺ نے کسری اور قیصر دونوں کی ہلاکت کی پیشین گوئی یکساں صورت میں فرمائی ہے، مگر قیصر کی حکومت کسری حکومت کی طرح فوراً ختم نہیں ہوئی؛ بلکہ قیصر کی حکومت ایک لمبے عرصہ تک برقرار رہی ہے، اس پہلو سے فرمان رسول ﷺ کے نتیجہ میں یکسانیت باقی نہیں رہی؛ بلکہ تضاد کی صورت پیدا ہوگئی۔
جمع و تطبیق:

امام طحاویؒ نے امام مزنیؒ کے حوالہ سے امام شافعیؒ کی یہ توجیہ ذکر فرمائی ہے کہ ”إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده“ کا مطلب یہ ہے کہ قیصر کی حکومت شام سے ختم ہو کر صرف روم میں باقی رہے گی؛ اس لیے قریش کا مسئلہ صرف شام سے متعلق تھا، نہ کہ روم سے، جیسا کہ تمہید میں گذرا: فوجدنا المزنی قد حکى لنا عن الشافعي في تاويله... وقال في قيصر ”ثبت ملكه بلاد الروم، وينجي ملكه عن الشام.“ (شرح مشکل الآثار: ۴۲۶/۱)

پھر امام طحاویؒ نے ابن ابوعمران کی توجیہ ذکر فرمائی کہ: ”هلك قيصر فلا قيصر بعده“ کا مطلب یہ ہے کہ قیصر کی حکومت ابھی ہلاک نہیں ہوگی؛ بلکہ کبھی بعد میں قیامت سے پہلے ہلاک ہو جائے گی۔

قال أبو جعفر: وسألت أحمد بن أبي عمران عن تأويل هذا الحديث فأجابني بخلاف هذا القول وذكر أن معنى قوله عليه السلام: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، قال فهلك كسرى كما أعلمنا أنه سيهلك فلم يكن بعده كسرى، ولا يكون بعده كسرى إلى يوم القيامة وكان معنى قوله: إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده إعلاما

منه إياهم أنه سيهلك ولم يهلك إلى الآن، ولكنه هالك قبل يوم القيامة. (شرح مشکل

الآثار: ۴۴۶/۱)

اقوال المحدثين:

علامہ خطابی رقمطراز ہیں کہ: سابقہ طریقہ پر شان و شوکت باقی نہیں رہے گی، اس لیے شام و فلسطین ان کے نزدیک مقدس مقامات تھے اور بیت المقدس نصاریٰ کے لیے مثل کعبہ تھا، جو ان سے چھین لیے گئے۔ (توفیق الباری: ۵/۳۴۷، کتاب المناقب، مکتبہ اسلامیہ لاہور)

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ دعوت اسلام کے لیے دونوں (قیصر و کسریٰ) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خط بھیجا تھا، قیصر نے آپ کے خط کا احترام ہی نہیں کیا، بلکہ قریب تھا کہ وہ اسلام قبول کر لیتا؛ لیکن کسریٰ نے نہ خط کا ادب کیا اور نہ احترام، بلکہ اسے پھاڑ دیا، اس لیے کسریٰ کی حکومت فوراً پارہ پارہ ہو گئی، اور قیصر کی حکومت کافی دنوں تک باقی رہی:

أن قيصر لما جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم قبله، وكاد أن يسلم كما مضى بسط ذلك في أول الكتاب، وكسرى لما أتاه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم مزقه، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم أن يمزق ملكه كل ممزق فكان كذلك. قال الخطابي: معناه فلا قيصر بعده يملك مثل ما يملك. (فتح الباری: ۷/۳۴۴ رقم الحدیث ۳۶۱۸)



باب: ۷۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكَلِ مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِي النَّبِيِّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَمُتْ حَتَّى أُحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ
عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: مَا مَاتَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى أُحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ. (شرح مشکل

الآثار: ۱/ ۴۵۲ ☆ والنسائي: ۶/ ۵۶، واهم: ۶/ ۴۱)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ نے انسان کی طبیعت اور مزاج کا بڑا خیال کیا ہے، اسی بنا پر بالغ مرد اور بالغ
عورت کے لیے عقد نکاح کو صرف جائز ہی نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں فرض قرار دیا ہے، حتیٰ
کہ مردوں کو عدل و انصاف اور حقوق کی ادائیگی کی شرط پر چار عورتوں سے نکاح کی اجازت
دی ہے؛ مگر آنحضرت ﷺ کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے، اور یہ
رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، اور اس میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں
ہیں، الغرض اس باب کی پہلی روایت میں یہی مضمون مذکور ہے، اور دوسری حدیث میں ہے
کہ حضرت زید بن عبد اللہ نے حضرت ابی بن کعب سے اس آیت: "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ
بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ" (احزاب: ۵۲) کے بارے میں پوچھا کہ آیا آپ ﷺ
کے لیے ان ازواج کے علاوہ عورتوں سے نکاح درست ہے، تو انہوں نے کہا: ہاں! اور اس
میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر یہ آیت: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ

أُجُوزُهُنَّ“ [الأحزاب: ۵۰] تلاوت کی، اس وقت رسول اکرم ﷺ کے نکاح میں متعدد بیویاں موجود تھیں، مگر عام مسلمان مردوں کے لیے چار سے زیادہ عورتوں سے بیک وقت نکاح کی اجازت نہیں تھی؛ لیکن آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ کے لیے چار سے زیادہ عورتوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنے کی اجازت دی گئی۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۵۳)

تعارض:

باب کی روایات دو طرح کی ہیں، ایک وہ روایت جو حضرت عائشہ اور ام سلمہ سے مروی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ جس عورت سے نکاح کرنا چاہیں، کر سکتے ہیں، اس میں کوئی قید و تحدید نہیں، دوسری روایت جو دوسرے صحابہ سے منقول ہے اور قرآن مجید کی آیت کریمہ: ”لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ“ [الأحزاب: ۵۲] ہے، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اب آپ موجودہ ازواج کے علاوہ دوسری عورت کو اپنے نکاح میں نہیں لا سکتے:

فَقَالَ قَائِلٌ وَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ كَذَلِكَ وَإِنَّمَا كَانَ اللَّهُ قَصْرَهُ عَلَيْهِنَ شُكْرًا مِنْهُ لِهِنَّ عَلَى اخْتِيَارِهِنَّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَنْزَعَ ذَلِكَ مِنْهُنَّ؟ (شرح

مشکل الآثار: ۱/۴۵۷)

جمع و تطبیق:

باب کی پہلی فصل میں حضرت عائشہ اور ام سلمہ کی روایت مطلق ہے؛ لیکن جب یہ واقعہ پیش آیا کہ ازواج مطہرات نے حضور ﷺ سے نفقہ میں وسعت کا مطالبہ کیا، تو اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا کہ تم یا تو دنیا کو پسند کرو، یا اللہ اور اس کے رسولؐ اور دار آخرت کو دنیا پر ترجیح دو، بالآخر ان لوگوں نے دوسری شق کو اختیار کیا، اس لیے حضور ﷺ

نے ان کی قدردانی کرتے ہوئے ان ہی بیویوں پر اکتفا کیا، اور یہ ارادہ کیا کہ اب ان کے علاوہ کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کریں گے، اسی طرح اللہ پاک نے بھی آپ ﷺ کے جذبے کی قدر کرتے ہوئے یہ آیت نازل فرمائی: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَتَّخِذْتَ حُسْنُهُنَّ. (احزاب: ۵۲)

جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك أنه قد يحتمل أن يكون الله كان قد جعل ذلك لهن شكر اعلیٰ ما كان منهن مما ذكر من اختيارهن الله ورسوله والدار الآخرة على الدنيا، ثم أباح لنبیه بعد ذلك تزويج غيرهن فلم يشأ ذلك، وحبس نفسه عليهن شاكر لهن ما كان منهن من اختيارهن الله تعالى وإياه والدار الآخرة على الدنيا ليشكر الله ذلك له فيكون عليه مشكور آمنه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۵۷)

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ... الآية.

اس آیت میں لفظ ”من بعد“ کی دو تفسیریں منقول ہیں۔

(۱) اس سے یہ مراد ہے کہ آپ کے نکاح میں جو عورتیں ہیں، ان کے بعد کسی سے نکاح حلال نہیں، حضرت انس نے اسی معنی کو لیا ہے۔ (رواہ البیہقی)

(۲) اور حضرت ابن عباس نے اس آیت کے تحت یہ فرمایا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو آپ کے لیے مخصوص فرمادیا کہ آپ کے بعد وہ کسی سے نکاح نہیں کر سکتیں، اسی طرح آپ کو بھی ان کے لیے مخصوص فرمادیا کہ آپ ان کے علاوہ کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتے، اسی کو حضرت ابی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام کے حوالہ سے امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

قال: حبس رسول الله ﷺ على نسائه فلا يتزوج بعد هن، وحسب

علیہ۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۵۶)

اسی طرح حضرت عکرمہ، ابن عباس اور مجاہد سے لفظ ”من بعد“ کی یہ تفسیر نقل کی گئی ہے کہ ”من بعد الاصناف المذکورة“ مثلاً شروع میں اپنے خاندان کی عورتوں میں سے وہ صرف حلال کی گئیں، جنہوں نے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت کرنے میں آپ کی موافقت کی تھیں۔ الغرض عام عورتوں میں تو مسلمان ہونا شرط ہے اور خاندان کی عورتوں میں مسلمان ہونے کے ساتھ مہاجرہ ہونا بھی شرط ہے، لہذا جن میں یہ شرط نہ ہوں گی ان سے آپ ﷺ کا نکاح حلال نہیں۔ (معارف القرآن: ۷/۱۹۵)

جیسا کہ امام طحاوی نے حضرت مجاہد سے نقل کیا ہے:

﴿لا یحل لك النساء من بعد﴾ قال: لا نصرانیة ولا یهودیة ولا كافرة، ولا یدل

بالمسلمات غیرهن من النصاری والیہود والمشرکین۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۵۵)



